العلمانية

وسياسات الدولة تجاه الدين

الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا



أحمد ت. كورو



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

العلمانية

وسياسات الدولة تجاه الدين

الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا

العلمانية
وسياسات الدولة تجاه الدين

الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا

أحمد ت. كورو

ترجمة: ندى السيد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

كورو، أحمد ت.

العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا/ أحمد ت. كورو؛ ترجمة ندى السيد.

٤٦٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٤٠٥ - ٤٦٢.

ISBN 978-9953-533-92-6

١. الدين والدولة - الولايات المتحدة الأمريكية. ٢. الدين والدولة - فرنسا. ٣. الدين والدولة - تركيا. ٤. العلمانية. أ. السيد، ندى (مترجم). ب. العنوان.

322

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Secularism and State Policies Toward Religion
The United States, France, and Turkey

© Ahmet T. Kuru 2009

This Publication is in Copyright. Subject to Statutory exception and to the provisions of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of Cambridge University Press.

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

إهـــداء

إلى

أوجور وسيسيك، من شاركاني بداية حياتي

وزينب التي آمل أن تشاركني نهايتها.

المحتويات

القسم الثالث
تركيـا

قائمة الجداول



شكر وتقدير

أودّ أن أتوجّه بالشكر إلى عدّة أفراد ومؤسّسات على دعمهم لي في أثناء تأليفي هذا الكتاب ـ الذي اتخذتُ أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه أساساً له ـ شُرِّفتُ بالعمل مع كوكبةٍ رائعة من المستشارين في أثناء وجودي في جامعة واشنطن؛ لذا أجد لزاماً علي أن أذكرهم بالخير في صدر هذا الكتاب، وهم على النحو الآتي:

ريشات كسابا الذي أسدى إليّ بالغ العون في شحذ معارفي في مجال سياسات تركيا وتاريخها، كما دارت بيننا مناقشات طويلة في هذا الصدد. كما كان ستيف هانسون بمثابة مصدر إلهام بالنسبة إلي حيث حملني على دراسة الأفكار والأيديولوجيّات على نحوٍ يتّسم بالجديّة التامّة في صورة تحليل اجتماعي علمي.

فضلاً عمّن سبق، قدّم طوني جيل إسهاماتٍ متميزةً في سياق قيامي بإجراء تحليلٍ حول الدين والسياسة من منظورٍ تطغى عليه سمات المقارنة والعالمية. كما واظب طوني على تذكيري على نحوٍ دائبٍ بأهميّة الحسابات العقلانيّة والسلوكيّات الاستراتيجية للفاعلين من البشر.

علاوةً على من تقدموا، يستحق جويل مِغدال أن يحظى بنصيب الأسد من التقدير والفخر من جانبي؛ فعلى مدار السنوات الست الأخيرة، أمضى ساعاتٍ طوال في قراءة وتنقيح ونقد مسوّدات هذا الكتاب متحلّياً في ذلك باحترام حقيقيٍّ وفكرٍ نقديٍّ وإبداع عقلاني. كما شجّعني جويل أيضاً على إدراكِ التعقيد الكامن في الظواهر السياسيّة، وامتلاك رؤية موجّهة تنبثق من سير الأمور.

بالإضافة إلى هذا، ساهم توران كاياأوغلو، زميلي في العمل طيلة خمس سنواتٍ، في هذا العمل من خلال نظرته النقديّة العلميّة والتي يصعب إرضاؤها.

كما أدّت مؤسستان أدواراً أساسية في الأجزاء التالية من عملية التأليف؛ حيث عثرتُ في قسم العلوم السياسيّة بجامعة ولاية سان دييغو على زملاء من أصحاب الرؤية الثاقبة؛ ولا سيما رون كينغ الذي كان بمثابة مصدر تشجيعٍ ودعم دائمين لي. في الوقت الذي كانت فيه المنحة - التي شُرِّفتُ بالحصول عليها بعد نيل درجة الدكتوراه من قبل مركز دراسة الديمقراطية والتسامح والدين التابع لكليّة الشؤون الدوليّة والعامّة بجامعة كولومبيا - بمثابة فرصة عظيمة لإجراء التنقيحات النهائيّة لهذا العمل.

أدّى آل ستيبان، مدير مركز دراسة الديمقراطية والتسامح والدين، دوراً جوهريّاً من خلال دعمه الدائم وأفكاره الملهِمة.

ولا أنسى إيرا كاتزنلسون وفيليب هامبرغر - في كولومبيا - اللذيْن دأبا على تزويدي بتعليقات هامّة عن الفصول التي تدور حول الإطار النظري والولايات المتحدة الأمريكيّة.

كذلك لا يفوتني أن أذكر دينيس لاكورن - أحد الباحثين الزائرين في مجال العلوم السياسيّة - الذي زوّدني بتعليقاته على تحليلي لنموذَجَي أمريكا وفرنسا.

قام المسؤولون في كلٍّ من معهد العلوم الإنسانيّة التابع لجامعة واشنطن ومعهد أكتون لدراسة الدين والحرية بتقديم الدعم المالي اللازم؛ لإجراء البحث الميداني الخاص بهذه الدراسة.

كما أبدى كميل كارأوغلو وعائلته ناحيتي ما لا يمكن نسيانه من حسن الضيافة، فضلاً عن مدّ يد العون لي في التواصل مع مسلمي فرنسا في أثناء الفترة التي عكفت فيها على إعداد البحث في فرنسا.

كما واصل حميد بوزارسلان تقديم الدعم المؤسّساتي من خلال مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة.

بالإضافة إلى ما سبق، قام سميح فانير بتقديم دعوةٍ كريمةٍ لي؛ لتقديم مشروعي أمام حشدٍ من الجمهور الفرنسي من بين طاقم مستشاريه. في الوقت الذي تلقّيت فيه التغذية الاسترجاعية، الأشد عنايةً بالتفاصيل، على مدار عملي في فرنسا من جانب فالنتين زُبير.

أما في ما يتعلق بالأبحاث التي اضطلعت بإجرائها في تركيا، فأدين فيها بالشكر والعرفان ـ في المقام الأول ـ لوالدَيْ زوجتي، زياد الدين وأدفيج آكبولوت، اللذيْن مدّا يد العون لي في ما يتعلق بإجراء الاتصالات مع رجال السياسة.

أمّا في ما يخص الأبحاث التي عمدت إلى إجرائها في الولايات المتحدة الأمريكيّة، فقد أسهم كُلٌّ من كريستوفر سوبر وجيريمي جن بالجانب الأكبر من العون فيها؛ حيث أفدت إلى حدٍّ بعيد من وراء تعليقات هذين الخبيرين الاستثنائيين في ما يتعلق بالنموذجين الأمريكي والفرنسي.

يتضمّن مسرد المراجع قائمةً بأسماء الأساتذة الأكاديميّين في دول أمريكا وفرنسا وتركيّا الذين أدين لهم جميعاً بالشكر، على مشاركتهم لي برؤاهم الخاصّة في خضمّ المناقشات التي دخلت فيها معهم، والمقابلات التي أجريتها معهم.

كما أتوجّه بالشكر إلى المحرّرين ـ لويس بايتمان وكينيث والد وديفيد ليغ ـ ضمن العاملين في المطبعة التابعة لجامعة كامبريدج على تشجيعهم لي بتقديم المشورة في خلال مراحل عمليّات المراجعة والإنتاج، وكذا أعرب عن شكري تجاه اثنين من الحكّام المجهولين على ما قدّماه لي من نصائحَ غاليةٍ.

كما تتضمّن قائمةً من تفضّلوا بالإسهام من خلال ملاحظاتهم النقديّة في إخراج هذا المشروع إلى النور الأسماء الآتية:

خوان لينز، وجوان سكوت، ونيلوفر غول، وكارين باركي، وجون بوين، وأندرو آراتو، وتيد جيلين، وراجيف بهارجافا، وجاري جاكبسون، ودانييل فيلبوت، وشارل كورزمان، وجايمي مايرفيلد، وفريد عبد النور،

ومارك هال، وجون إيستمان، وكاترين ستينجير، ومادافي ماك كول، وروني شرايبر، وفان تاربلي، وفارهاد خوسروخافار، وروسيلا بوتوني، وجان إيرك، وعلي إحسان آيدين، وجوناثان لورانس، وإيميت كينيدي، وميتين هيبير، وزهرة آرات، وبيرنا تورام، وإيرجون أوزبودون، وكمال كاربات، وكما كيريتشي، وحسن كيالي، وحكن يافوز، وبنجامين فورتنا، وسيهان توغال، وزوهتو آرسلان، وإيد ويب، وبيكيم آجاي، وأليز ماسيكار، وجورج غافريليس، ونادر هاشمي، وبيرول باصكان، وصبان كارداص، وسيرين بيلج، ورمضان كيلنش، وسينيم آصلان، وإيتجا أوغور، وإيصيك أوزيل، وآردا أبيك أوغلو، ومصطفى جوكشيك، وموارت سومر، ومحمد علي دوغان، وزينب صاحين، وحاتم إيتي، وأحمد يوكليفين.

كما أودّ أن أعرب عن شكري تجاه كل من أسهموا بتزويدي بتعليقاتهم الملهمة على مختلف أجزاء هذا المشروع الذي تمّ عرضه وتقديمه في عدة مؤتمرات وجامعات، بما في ذلك: يال وبرينستون، وكولومبيا، وكورنيل، وولاية أريزونا، والمدرسة الجديدة، وولاية سان دييغو، وفيلانوفا، وولاية آيوا، وبريغهام يونج، وكلية الدراسات الأفريقيّة التابعة لجامعة لندن، وكلّيّة العلوم السياسيّة في باريس، وجامعات كاليفورنيا (سان دييغو)، وواشنطن (سياتل)، وويسكونسن (ماديسون)، وإلينوي (أوربانا ـ تشامبين)، وأوتاوا، وأريزونا، وأوتاه، وبورتلاند.

كما يتوجب علي ـ إحقاقاً للحق ـ أن أقرّ بأنّ بعض أجزاء هذا الكتاب تأتي من بين فقرات المقالات التي سوف أوردها في ما يلي؛ حيث أظلّ مديناً بالشكر والعرفان إلى الناشرين الذين أتاحوا أمامي المجال للاستفادة والاستعانة بها؛ وهي كالآتي: «العلمانيّة السلبيّة والحازمة: الشروط التاريخيّة والصراعات الأيديولوجيّة وسياسات الدولة تجاه الدين»[1]، و«العلمانية وسياسات الدولة والمسلمون في أوروبا:

---

(١) «Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion,» *World Politics*, vol. 59, no. 4 (2007), pp. 568-594.

تحليل المدرسة الاستثنائية الفرنسية»[٢] و«إعادة تأويل العلمانية في تركيا: النموذج الخاص بحزب العدالة والتنمية»[٣].

أخيراً وليس آخراً، أودّ أن أعبّر عن شكري تجاه عدّة أفراد من عائلتي وأصدقائي على تشجيعهم ودعمهم لي.

كما لا يفوتني أن أذكر قيام زوجتي زينب أكبولوت كورو بقراءة مخطوطة هذا الكتاب بالكامل قراءةً نقدية، على الرغم من انشغالها في الوقت ذاته بكتابة أطروحتها لنيل درجة الدكتوراه.

في النهاية، أهدي هذا الكتاب إلى ثلاثة أشخاص، لحبّهم لي الخالي من كل شرطٍ أو غرض، وهم: زينب ووالديّ أوجور (١٩٣٥ - ٢٠٠٤) وسيسيك كورو.

---

(٢) «Secularism, State Policies and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism,» *Comparative Politics*, vol. 41, no. 1 (2008), pp. 1-19.

(٣) «Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party,» in: Hakan Yavuz, ed., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006).



مقدّمة

في خضم الآثار الكارثيّة المترتّبة على الحرب الباردة، يتعاظم الدور الذي يؤدّيه الدين على الصعيد السياسي في مختلف أنحاء العالم، وقد كان هذا الاتجاه بمثابة أحد التحدّيات الخطيرة أمام علماء السياسة الذين انصرفوا - بوجه عام - إلى إجراء الدراسات المعنيّة بالدين والشؤون السياسية؛ ليفسحوا المجال لهذا أمام علماء القانون والفلاسفة والمؤرخين[1]. هذا، وغالباً ما تتقيّد هذه القضية - ولا سيما في الولايات المتحدة - بـ «المعنى الحقيقي» للتعديل الأول أو بالعلاقة المشتركة في ما بين الانتماءات الدينيّة وأفضليّات التصويت، ومن هنا فقد عكفت مؤخراً مجموعة من علماء السياسة على إجراء دراسات تحليليّة مقارنة في شأن العلاقات بين الدولة والدين، على الرغم من أنّ عددها لا يزال محدوداً[2]. بالإضافة إلى تزايد أهميّة الدين على صعيد الشؤون السياسيّة، فقد كان لانزواء اثنين من العوائق القديمة دورٌ مؤثّرٌ في إحداث هذا التغيير.

---

(١) كينيت والد وكلايد ويلكوكس قاموا بدراسة وتحليل المجلة الرائدة للعلوم السياسية *American Political Science Review (APSR)*. من ١٩٠٦ حتى ٢٠٠٦، نشرت هذه المجلة واحداً وعشرين مقالاً فقط «يحتوي عنوانها على تعبير ديني» و«تعنى بشكل كبير بالدين». وكان القانون العام والفلسفة السياسية الموضوعين الآخرين اللذين أعطيا ٨٠ في المئة من المقالات. انظر: Kenneth D. Wald and Clyde Wilcox, «Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?,» *American Political Science Review*, vol. 100, no. 4, (2006), pp: 523-525.

(٢) الأمثلة النادرة حول التحليل السياسي المقارن تشمل: Anthony Gill, *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and State in Latin America* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998); Stephen V. Monsma and J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997); Joel S. Fetzer and J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany* (New York: Cambridge University Press, 2005), and Gary Jeffrey Jacobsohn, *The Wheel of Law: India's Secularismin Comparative Constitutional Context* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

كانت العلمنة بمثابة العائق الأول الذي أدّى إلى انصراف كثير من علماء السياسة عن التعامل مع الدين على نحو يتّسم بالجديّة؛ فإن الدين وفقاً لهذه النظريّة هو عبارة عن إحدى الظواهر «التقليديّة»، التي سوف يتمّ تهميش دورها في آخر الأمر في إطار عمليّة العصرنة، التي تتضمّن - على سبيل المثال لا الحصر - التحوّل إلى الصناعة والتحضّر والتعليم الجماعي[3] ممّا يدفع بيبا نوريس وورونالد إينغلهارت إلى القول بأنّ النموّ الاقتصادي، والمساواة الاجتماعيّة - الاقتصادية، والتنمية البشرية تؤدّي في مجملها إلى إحداث تغيّرات طويلة المدى في ما يتعلق بتأمين الوجود؛ الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى تقويض القيم والمعتقدات والممارسات الدينيّة، وهو ما يعني باختصار، أنّ الدين محكومٌ عليه بالانزواء في المجتمعات المتقدّمة[4]. على الرغم من هذا، تتزايد أعداد من يوجّهون الانتقادات إلى نظريّة العلمنة، وفي هذا السياق نتعرّض إلى منهج السوق الدينيّة لدى كلٍّ من رودني ستارك ولورانس إياناكون وأنطوني جيل بوصفه أحد النظريّات المنافسة لنظرية العلمنة؛ حيث يشدّد أصحاب هذا المنهج على عدم تراجع الاحتياجات الدينيّة الملحّة لدى الأفراد في استجابة لما يُعرف بعمليّة العلمنة، فالمشاركة الدينية - على النقيض من هذا - تتغيّر وفقاً لمستوى جودة إشباع الحاجة إلى

---

(٣) Steve Bruce, *God Is Dead: Secularization in the West* (Malden, MA: Blackwell, 2002).

(٤) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), and Ahmet T. Kuru, «Review of *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide,*» *Comparative Political Studies*, vol. 38, no. 10 (2005), pp. 1300-1304.

(٥) وفقاً لهذه المقاربة، فإن قانون الدولة للدين يجعل الأسواق الدينية غير فعالة ويخفّض المشاركة الاجتماعية (مثلاً في أوروبا الغربية)، حيث إن انعدام التشريع يعزّز الأسواق الدينية التعددية والتنافسية التي تستوفي بشكل فعال جميع الاتجاهات الدينية وتزيد من المشاركة الدينية (مثلاً في الولايات المتحدة). انظر: Rodney Stark and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000); Rodney Stark and Laurence R. Iannacconne, «A Supply-side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 33, no. 3 (1994), pp. 230-252; Anthony Gill, «Government Regulation, Social Anomie, and Protestant Growth in Latin America: A Cross-National Analysis,» *Rationality and Society*, vol. 2, no. 3 (1998), pp. 287-316, and Lawrence A. Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1996).

لانتقادات محورية، انظر: Norris and Inglehart, Ibid.

«الكنائس»[٥]. فضلاً عن هذا، يعتمد غيرهم ممن يوجّهون الانتقادات إلى نظريّة العلمنة على الأجزاء الصالحة منها؛ فعلى سبيل المثال يؤكد خوسيه كازانوفا فشل النظريّة في التنبؤ بما يلي:

(١) انحسار دور الدين من حيث فقدان الإيمان وتضاؤل المشاركة الدينيّة.

(٢) تكييف الدين وفقاً للحاجات الفرديّة بالتزامن مع انحسار أهميّته على المستوى العام.

يتّضح من هذا أنّ الجزء الوحيد الصالح منها تأكيدها تراجع سيطرة الدين على غيره من العوالم، ومنها على سبيل المثال، السياسة والاقتصاد والعلم[٦]. أما بيتر برغر فيرى أن نظريّة العلمنة لا تملك سوى تفسيرين صالحين فحسب؛ يختصّ أوّلهما بالعلمنة في المجتمعات الأوروبيّة من حيث تراجع المعتقدات الدينيّة وانحسار مشاركتها. في حين يتناول التفسير الآخر ـ على وجه التفصيل ـ ظهور صفوة علمانيّة عالميّة، تتشارك في أسلوب حياة علماني في مختلف أنحاء العالم بمعزلٍ عن التقاليد المحليّة السائدة في المجتمعات التي يعيشون فيها[٧]؛ وهو ما يعني باختصار أنّ علماء الاجتماع قد أصبحوا أقلّ تقيّداً بنظرية العلمنة من ناحية، وأكثر وعياً بالدور الهام الذي يؤدّيه الدين على المستوى العام من ناحية أخرى.

أمّا المصدر الثاني في ما وراء هذا الانصراف من جانب علماء السياسة فهو عن التعامل مع الدين على نحوٍ يتّسم بالجديّة، فقد كانت الحجّة التقليديّة التي تدفع بأن الدين لا ينبغي أن يؤدّي دوراً جوهريّاً على المستوى العام في إطار أيّ نظام حكم ديمقراطي حديث.

هذا، ونجد أنّ فلاسفة من أمثال جون رولز ويورغن هابرماس قد

---

(٦) Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

(٧) Peter L. Berger, «The De-secularization of the World: A Global Overview,» paper presented at: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (conference), edited by Peter L. Berger (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999), pp. 10-12.

طالبوا مبدئيّاً بأن تسود العلمانيّة أشكال الخطاب العام[٨]، كما ناقشوا ضرورة مشاركة الناس في المداولات الديمقراطيّة من خلال طرح مبادئهم الدينية جانباً؛ لأنّها كانت السبب وراء عرقلة عمليّة الإجماع نتيجة للجوانب العقائديّة فيها.

وقد قام بعض أولئك الفلاسفة في ما بعد بإعادة التفكير في الدور الذي يؤدّيه الدين على المستوى العام، وقد شدّد رولز على أنّ الليبرالية السياسيّة ينبغي ألّا تمثّل أحد المبادئ الشاملة التي وضعت التحدّيات أمام الرؤى العالميّة سواء العلمانيّة أو الدينيّة على حدٍّ سواء[٩]، وقد قام بإرساء مفهوم «الإجماع المتشابك» الذي قد يفسح المجال في المناقشات العامّة أمام الرؤى الدينيّة[١٠]. وقد ذهب تشارلز تايلور إلى أبعد ممّا ذهب إليه راولز عن طريق إعادة تفسير «الإجماع المتشابك» على أنّه أحد سبل التعايش بين أشكال الخطاب العلمانيّة والدينيّة[١١].

من ناحية أخرى، فقد شدّد مفكّرون آخرون على أن أشكال الخطاب الديني لا تختلف عن المناقشات الأيديولوجيّة؛ ومن ثَمّ، فإنّها تزخر - على الرحب والسعة - بالشؤون العامة. يؤكّد ألفريد ستبان على «تعدّد الأصوات» في الأديان كافة؛ فهي قد تحتمل كلا نوعي التفسيرات الديمقراطيّة والفاشستية (السلطوية) في آنٍ واحد.

نخلص - من وجهة نظر ستبان - إلى أنّ العلمانيّة ليست هي الشرط

---

(٨) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971); Jürgen Habermas: *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), and *The Structural Transformation ofthe Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Berger (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).

(٩) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

انظر أيضاً: Jürgen Habermas, «Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights,» *Philosophy*, vol. 79 (2004), pp. 5-18, and «Religion in the Public Sphere,» *European Journal of Philosophy*, vol. 14, no. 1 (2006), pp. 1-25.

(١٠) Daniel A. Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism* (Albany: State University of New York Press, 2001), and Andrew F. March, «Islamic Foundations for a Social Contract in non-Muslim Liberal Democracies,» *American Political Science Review*, vol. 101, no. 2 (2007), pp. 235-252.

(١١) Charles Taylor, «Modes of Secularism,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, Themes in Politics Series (New York; Delhi, India: Oxford University Press, 1999).

الأساس الذي لا يمكن تحقيق الديمقراطيّة من دونه إنما هو «القبول المزدوج» في ما بين الدولة والديانات، على النحو الذي تجلّى في وجود الكنائس التي أنشئت في عدة دول ديمقراطية واقعة غربي أوروبا(١٢). يشير كازانوفا إلى مدى إسهام الدين بصورة إيجابيّة في الحياة العامة من خلال الدفاع عن القيم التقليديّة، وطرح الأسئلة حول الدول والأسواق، وحماية الصالح العام في مواجهة النظريّات الخاصة بأنصار الفردية(١٣).

تشكّل مسألة استبعاد الدين من المناقشات العامة إشكاليّة لها خصوصيتها بالنسبة إلى أصحاب النظريّات السياسية، ومنهم على سبيل المثال، نانسي فريزر، توجّه الانتقادات إلى فكرة توحيد المحيط العام التي من شأنها أن تأتي - بشكل استثنائي - على حساب عدة مجموعات دينيّة وعرقيّة واجتماعيّة. تؤمن فريزر بضرورة إفساح المجال أمام وجود عدة مجالاتٍ بديلةٍ ومتنافسةٍ في إطار أي مجتمعٍ ديمقراطيٍّ بحق، وهو ما يسمح بالتنوع الثقافي(١٤). خلاصة القول، إنّ هؤلاء العلماء يشدّدون على أنّ الدين والسياسة من الطبيعي أن يتفاعلا مع بعضهما بعضاً؛ لذا فإنّ السؤال المناسب الواجب طرحه على علماء السياسة يدور في فلك «كيفية تفاعل الدين والسياسة مع بعضهما بعضاً، من دون توجيه مجرد السؤال **عمّا إذا كان ينبغي أن يتفاعلا مع بعضهما بعضاً من عدمه**»(١٥).

حتّى في حالة عدم تأثّر بعض علماء السياسة بعينهم، أو بوجهة النظر التقليديّة المقابلة لعموميّة الدين، قد لا يزال بإمكانهم تجنّب إجراء دراسة تحليليّة مقارنة حول العلاقات بين الدولة والدين، ويرجع ذلك إلى سببين نتعرض لهما في ما يأتي:

---

(١٢) Alfred Stepan, «The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the «Twin Tolerations»,» in: Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001).

(١٣) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, pp. 228-229.

(١٤) Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition* (New York: Routledge, 1997), pp. 69-98.

(١٥) Clarke E. Cochran, «Introduction,» in: Mary C. Segers and Ted G. Jelen, eds., *A Wall of Separation?: Debating the Public Role of Religion*, Enduring Questions in American Political Life (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 1998), p. xiv.

(التشديد في النسخة الأصلية).

أولاً: يتّسم مثل هذا التحليل بكونه أكثر صعوبةً ـ على سبيل المثال ـ من إجراء دراسة اقتصاديّة مقارنة بسبب الافتقار إلى المصطلحات الفنّية التي تتّسق معها.

تجدر الإشارة إلى أنّ فرنسا وحدها ـ من بين الحالات الثلاث التي وقع عليها اختياري، وهي الولايات المتحدة وفرنسا وتركيا ـ هي التي شهدت إجماعاً على وصفها بأنّها دولة علمانيّة. يُعزى السبب الرئيس في ما وراء الاختلاف بشأن الولايات المتّحدة الأمريكيّة إلى دستورها الذي لا يشتمل حرفيّاً على مفاهيم «الدولة العلمانيّة» أو «الفصل بين الكنيسة والدولة» أما في ما يخص تركيّا فإنّ المشكلة تكمن في سيطرة الدولة على الإسلام؛ وهو الأمر الذي يبدو شاذّاً بالنسبة إلى إحدى الدول العلمانيّة.

سوف أتناول هذه الألغاز بالشرح في معرض هذا الكتاب بالكامل.

أما في ما يخصّ العقبة الثانية، فهي تتمثّل في فكرة تفرّد كل دولة من حيث ظروفها الخاصة التي تحكم العلاقات القائمة بين الدين والدولة؛ وهو ما يجعل من الصعوبة بمكان إجراء دراسة مقارنة بينهما[١٦]. تتجلّى هذه المشكلة ـ على وجه التحديد ـ في الحالات التي أعكف على دراستها لأنّ الولايات المتحدة وفرنسا وتركيّا يُنظر إليها بوجهٍ عام على أنّها دول استثنائية؛ فأمريكا يُنظر إليها على أنّها دولة «استثنائية» لأنّها المجتمع «الغربي» الوحيد الذي يتمتّع بمشاركة قويّة ومستمرّة للكنيسة. أن نقول: إن فرنسا أيضاً يُنظر إليها بوصفها دولةً استثنائيّة، فإنّ هذا قد يكون بمثابة إسهاب لا طائل وراءه؛ بيد أنّ المرء قد يعني له أن يقول: إن كلمة «فرنسي» هي إحدى مترادفات كلمة «استثنائي»[١٧]؛ ففرنسا هي الدولة الوحيدة الواقعة غرب أوروبا التي تلجأ صراحةً إلى استخدام مصطلح «جمهورية علمانية» في الدستور الخاص بها.

أخيراً يُنظر إلى تركيّا على أنّها دولة استثنائيّة؛ لأنّها تجمع بين

---

(١٦) Şerif Mardin, «Laïcité en Turquie et en France: Propositions pour une meilleure compréhension.» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, vol. 19 (1995), pp. 5-34.

(١٧) «L'Exception francaise: mythe ou réalité?,» *Sciences humaines*, no. 46 (septembre-novembre 2004).

كونها مسلمة وغربيّة في الوقت ذاته؛ فهي دولة «ممزقة» ـ على حدّ قول هانتنغتون[18]. على الرغم من كلّ هذه الاستثناءات، فهناك أوجه شبه مهمّة بين الحالات الثلاث من شأنها أن تضمن إجراء المقارنة[19]. إنّ مصطلح العلمانيّة ـ وفقاً للتعريف الخاص بهذا الكتاب ـ يستأثر بأوجه الشبه ـ محل الحديث ـ في الوقت الذي يواصل فيه إلقاء الضوء على أوجه الاختلاف بينها. تحظى مثل هذه المقارنة بنتائج هامّة قابلة للتعميم على الدراسة المعنيّة بالدين والشؤون السياسيّة.

يختلف هذا الكتاب ـ بمنظوره الخاصّ حول الشؤون السياسية المقارنة ـ عن الأعمال الاجتماعيّة التي تدور حول التدين المجتمعي أو الفردي[20]، وعن الأعمال الفلسفيّة التي تدور حول العلمانيّة كإحدى الرؤى العالميّة[21]، وعن الأعمال النقديّة التي تدور حول نقض العلمانيّة بوصفها أحد أشكال الخطاب والعلاقات السلطويّة[22]، وعن الأعمال الإنثروبولوجيّة التي تدور حول العلمانيّة بوصفها إحدى الممارسات اليوميّة العاديّة[23].

نقدّم في الفصل الآتي ملخّصاً نظريّاً حول الألغاز والمناقشات الرئيسة، ونتناول بالمناقشة مسألة انتقاء الحالات، ونستشرف الإطار

---

(١٨) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (1993), pp. 42-43.

(١٩) مجلس الدولة الفرنسي أصدر تقريراً عن العلمانية في ٢٠٠٤. الدولتان الوحيدتان اللتان لا تنتميان إلى الاتحاد الأوروبي التي تمت دراستهما في هذا التقرير هما الولايات المتحدة الأمريكية وتركيا. انظر: Conseil d'Etat, «Rapport public: Reflexions sur la laïcité,» pp. 377-382, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000121/0001.pdf>, (accessed on 20 March 2008).

(٢٠) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, and Norris and Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*.

(٢١) Charles Taylor, *Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

(٢٢) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003); Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), and Elisabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007).

(٢٣) Yael Navaro-Yashin, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey.* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), and Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey* (Durham, NC: Duke University Press, 2006).

النظري وبدائله، تفسيراً حول الأدوات المنهجيّة ومصادر البيانات، ونقدّم شرحاً للمصطلحات الفنيّة ذات الصلة.

يلي ذلك فصلان نركّز فيهما على كلّ من الحالات الثلاث. هذا، ونخصّص أحد هذين الفصلين لما يأتي:

(١) السياسات الحالية للدولة تجاه الدين، وعلى وجه التحديد، في مجال التعليم.

(٢) الكيفيّة التي تشكِّل بها الصراعات الأيديولوجيّة عمليّة صناعة القرار.

أمّا الفصل الثاني من كل مجموعة فنتناول فيه بالبحث، الأصل التاريخي ومسار الصراعات الأيديولوجيّة الحاليّة. ينظر في المصدر التاريخي ومنحى النزاعات الأيديولوجيّة الحاليّة. فضّلت ـ على نحو يتناقض مع البديهة ـ أن أضع الفصول المعاصرة قبل الفصول التاريخيّة؛ لأنّها تقدّم تفسيراً لكلٍّ من المتغيّرات غير المستقلة (اتجاهات السياسة حيال الدين) والمتغيّرات التفسيريّة (السيادة الأيديولوجيّة والصراعات).

يلي ذلك الفصول التاريخيّة التي تتّبع أصول السيادة الأيديولوجيّة باستخدام أحد المتغيّرات التاريخيّة (النظام القديم القائم على التزاوج بين الملكيّة وهيمنة الدين). وتتضمّن الخاتمة مراجعة مقارنة للفصول التجريبيّة ونتائجها القابلة للتعميم.

تمهيـــد
تحليل العلمانية
من النواحي التاريخيّة والأيديولوجيّة والسياسيّة

قامت لجنة ستاسي (Stasi)، التي تضمّ عشرين أكاديميّاً، وناشطاً اجتماعيّاً فرنسيّاً، برفع أحد التقارير التي تدور حول العلمانيّة إلى الرئيس جاك شيراك في الحادي عشر من شهر (كانون الأول/ ديسمبر) لعام ٢٠٠٣.

هذا، وقد حازت توصية اللجنة الصادرة في شأن سنّ قانون يهدف إلى حظر استخدام الطلاب للرموز الدينيّة في المدارس الحكوميّة، بقبولٍ لدى السلطة التنفيذية والمشرعين في فرنسا، وعلى الرغم من أن الهدف الرئيس من القانون كان موجّهاً نحو الحجاب الإسلامي، بيد أن القانون قد شمل أيضاً الصلبان «الكبيرة»، وقلنسوة اليهود وعمامات السيخ، وبعد مرور أسبوع على تاريخ صدور تقرير لجنة ستاسي (Stasi)، قامت الحكومة الأمريكيّة بنشر «تقريرها الصادر في عام ٢٠٠٣ حول الحريّات الدينيّة الدوليّة»، وفي المؤتمر الصحفي المصاحب لصدور هذا التقرير، أجاب السفير جون هانفورد على الأسئلة الآتية:

س: ماذا كان ردّ فعل سعادتكم تجاه قرار الرئيس شيراك بحظر الحجاب؟

السفير: إنّ أحد المبادئ الأساسيّة من بين مبادئ الحريّة الدينية، بما في ذلك قضيّة الحجاب في حدّ ذاتها، هو ضرورة أن يتمتّع الجميع بحقّ ممارسة شعائرهم ومعتقداتهم الدينيّة بسلام من دون أيّ تدخّل من جانب الحكومة... فالرئيس شيراك يسعى نحو الإبقاء على مبدأ العلمانيّة

المعمول به في فرنسا، فالرئيس شيراك يرى في اعتقادي أنّ هذا المبدأ غير قابل للنقاش... بيد أنّنا نأمل أيضاً في أن تكون حرية العقيدة أمراً غير قابل للنقاش. كما أشار أحد القادة المسلمين إلى أنّ تلك المبادئ العلمانيّة لا تنظر إلى كثيرٍ من الأمور... فعلى سبيل المثال... نجد أنّ عدداً من البلدان... تحظر ارتداء الحجاب... حيث يرتديه الناس من دون توافر أدنى نيّة في إثارة الاستفزازِ، بل يعتقدون أنّه مظهر من مظاهر ولائهم ومعتقداتهم الدينيّة، التي لا ننظر إليها في حين أنّها تتسبّب في إيقاع الفرقة بين الناس.

سؤال: هل تعني سعادتكم بحديثكم هذا دولة تركيا؟

السفير: تركيا ستكون نموذجاً آخر من البلدان، نعم[١].

وانطلاقاً ممّا يشدّد عليه سعادة السفير، يتّضح وجود تمييزٍ سياسيٍّ حادٍّ بين الولايات المتحدة الأمريكيّة، حيث يُسمح للطلاب بإظهار رموزهم الدينيّة، وفرنسا حيث يُحظر عليهم إظهار مثل هذه الرموز الدينيّة في المدارس الحكوميّة، وتركيا حيث تحرم هذه المظاهر في جميع المعاهد التعليميّة والمدارس والجامعات الحكوميّة والخاصّة على حدٍّ سواء. الأمر الذي يدعو إلى إثارة الحيرة في ما يتعلق بموقف هذه الدول الثلاث هو أنّه على الرغم من أنّ كلاً منها لها سياستها المختلفة التي تنتهجها حيال إظهار الطلاب للرموز الدينيّة، بيد أنّها تشترك - في نهاية الأمر - في أنّها جميعاً «دول علمانيّة» من حيث سمتان أساسيتان:

أوّلاهما: أنّ المنظومات التشريعيّة والقانونيّة تسير جميعها في إطار علمانيٍّ بمعنى أنّها لا تخضع للرقابة الدينيّة المؤسساتيّة.

ثانيهما: موقفها الحيادي إزاء المعتقدات الدينية بموجب الدستور، فهذه الدول لا تحدّد ديناً رسميّاً لها، وفي الوقت ذاته لا تعترف بالإلحاد[٢].

---

(١) «Release of the 2003 Annual Report on International Religious Freedom,» 18 December 2003, <http://www.state.gov/s/d/rm/27404pf.htm>.

(٢) في التعريف عن الدولة العلمانية، يؤكد بعض الباحثين على (١) فصل الكنسية والمسجد عن الدولة، و(٢) الحرية الدينية. انظر: D. E. Smith, «India as a Secular State,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, Themes in Politics Series (New York; Delhi, India: Oxford University Press, 1999), pp. 178-183. =

على الجانب الآخر، نجد أمثلة أخرى على دولٍ إما أنّها قد سنّت قوانينها وأنشأت محاكمها الدينيّة على أساس المنظومات التشريعيّة والقانونيّة التي تعمل في إطارها «دول دينيّة»، أو أنّها اعترفت بدين رسمي لها «دول ذات معتقدات دينيّة راسخة»، أو أنّها تعلن عن موقفها الرسمي العدائي حيال الديانات بصفة عامة من خلال اعترافها بالإلحاد «دول مناهضة للدين»[٣].

نعرض في الجدول الرقم (١) توضيح التباينات بين النماذج الأربعة سالفة الذكر التي تشرح علاقات الدول بالدين[٤].

الجدول الرقم (١)
أنواع أنظمة الدولة والدين

	الدولة الدينية	دولة ذات معتقدات دينية راسخة	الدولة العلمانية	الدولة المناهضة للدين
تشريعي وقضائي	تعتمد على الدين	علماني	علماني	علماني
الدولة تجاه الأديان	تفضل رسمياً ديناً واحداً	تفضل رسمياً ديناً واحداً	لا تفضل رسمياً أحد الأديان	ترفض رسمياً أحد الأديان أو كلها
أمثلة	إيران، المملكة العربية السعودية، الفاتيكان	اليونان، الدانمارك، إنكلترا	الولايات المتحدة الأمريكية، فرنسا، تركيا	كوريا الجنوبية، الصين، كوبا
العدد في العالم	١٢	٦٠	١٢٠	٥

المصدر: الملحق (أ).

= الفصل التام بين الدين والدولة ليس مصرحاً به في الدستور كما إنه لا يشكل مسألة عملية في العديد من الدول. أما الحرية الدينية، فهي معلن عنها في الدستور وممارسة أيضاً؛ على الرغم من أنه ليس ضرورياً أو كافياً أن تكون الدولة علمانية لتسمح بالحرية الدينية.

(٣) بالدين، أعني هنا مجموعة من المعتقدات تشير إلى كائن فوق الطبيعة، هو عادة الله. في هذا التعريف، لا يعتبر الإلحاد ولا الأيديولوجيات مثل الماركسية ديناً.

(٤) للنماذج المماثلة، انظر: James E. Wood, Jr., *Church-State Relations in the Modern World: With Historical National, International, and Ecclesiastical Documents and an Annotated Bibliography* (Waco, TX: Baylor University Press, 1998), pp. 81-88; John T. S. Madeley, «European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality,» *West European* Politics, vol. 26, no. 1 (2003), pp. 1-20, and W. Cole Durham, Jr., «Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework,» in: Johan D. van der Vyver and John Witte Jr., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996), p. 36.

وعلى الرغم من أن هذه الدول تُصنّف على أنها دول علمانية، إلا أن الولايات المتحدة الأمريكيّة وفرنسا وتركيا تعطي اهتماماً كبيراً لمسألة الديانة، وتستند إليها في الكثير من مظاهرها الخارجيّة، حيث تنعكس مجموعة واسعة من المفارقات في السياسة التي تنتهجها كلٌّ منها على النظم واللوائح المعمول بها في تلك الدول في ما يتعلق بمسألة ارتداء الحجاب[٥]؛ فنجد أن المناقشات التاريخيّة والمعاصرة التي تدور حول العلمانيّة في هذه الدول الثلاث توجّه الإشارة إلى التعليم باعتباره ساحة المعركة الرئيسة؛ ويُعزى هذا إلى أنّ السياسات التي تنتهجها الدولة إزاء الدين في المدارس أمر مثير للجدل؛ لأنّ الجماعات المناهضة تحاول أن تشكّل النظرة العالميّة لجيل الشباب وترسم لهم أسلوب حياتهم.

بناءً على ما تقدّم، تركّز هذه الدراسة على ستّ سياسات من أكثر السياسات المثيرة للجدل ألا وهي:

(١) الملابس والرموز الدينيّة التي يعمد الطلاب في المدارس الحكوميّة إلى ارتدائها.

(٢) الشعائر التي يتمّ أداؤها في المدارس الحكوميّة.

(٣) التعليم الديني في المدارس الخاصة.

(٤) التعليم الديني في المدارس الحكوميّة.

(٥) التمويل الحكومي للمدارس الدينيّة الخاصّة.

(٦) أداء شعائر الصلاة داخل المدارس الحكوميّة.

---

(٥) استخدمت الكثير من المصطلحات لوصف الملابس الخاصة بالمرأة المسلمة. وهنا نورد الكلمات الإنكليزية وما يعادلها باللغة الفرنسية والتركية Headscarf (Foulard, Bardortusu or Turban) ويعني غطاء الرأس، أو ما يوضع حول الرأس، في حين أن Veil (voile, pece) هو الحجاب ويغطي الوجهVeil . يعني أيضاً في التركية الحجاب (Hjab, Tesettur)، أو ارتداء ملابس متواضعة بشكل عام. Chador (Tchador, Carsaf) هو ثوب أسود يغطي الجسم بأكمله من الرأس إلى القدم. انظر: Lina Molokotos Liederman, «Religious Diversity in Schools: The Muslim Headscarf Controversy and Beyond,» *Social Compass* vol. 47, no. 3 (2000), pp. 373- 375, esp. 380, note 16.

على الرغم من ديناميكيّة عمليّة تشكيل السياسة العامة، بيد أنّ الدول لا تزال تنتهج مسارات متباينة ومستقرة نسبيّاً في ما يتعلق بسياساتها العامّة إزاء الدين؛ فهناك تباين نوعيٌّ واضح بين سياسات الدولة إزاء الدين في الولايات المتحدة من جانب، وفرنسا وتركيا من جانب آخر، ففي أمريكا، يُسمح للطلّاب بإظهار رموزهم الدينيّة وأداء قسم الولاء للبلاد الذي يتضمّن عبارة «أمة واحدة، إله واحد»، أما في فرنسا وتركيّا؛ فنجد أن الدولة تنتهج سياسات تتناقض كليّاً مع هذا الموقف في ما يتعلق بهاتين النقطتين، وحتّى في ما يتعلق بقضايا السياسة الأخرى، تسود لهجة إيجابيّة إزاء الدين في الولايات المتحدة الأمريكيّة، وعلى النقيض من الحالتين الأخيرتين، ترتبط التعاليم الدينيّة في المدارس التركيّة ارتباطاً مباشراً برغبة الدولة في التحكّم في مسألة الديانة، وبحظر التعليم الديني الخاص، في حين تقدّم الحكومة الفرنسيّة - على الوتيرة نفسها - التمويل للمدارس الدينيّة الخاصّة طالما قامت هذه المدارس بالتوقيع على عقدٍ يقضي بقبولها سلطة الدولة عليها.

يبدو جليّاً على الساحة، أنّ الحظر المفروض على تنظيم الصلاة في المدارس يسير على النهج ذاته، ويكشف التحليل المتعمّق النقاب عن وجود بعض المفارقات؛ ففي فرنسا وتركيّا، نجد أنّ المبرّر الأساس لقرار الحظر هو أن الصلاة تتعارض مع مبدأ العلمانية وسماتها السائدة في المدارس العامة.

من ناحية أخرى، يتّضح أنّ الأساس المنطقي الذي يكمن في ما وراء اتخاذ هذا القرار في الولايات المتّحدة يتمثّل في أنّ الصلاة في المدرسة تنطوي على «الإكراه النفسي» للطلّاب من أصحاب المعتقدات الدينيّة الخاصّة بالأقليّات[٦].

(٦) *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577 (1992), and *Santa Fe v. Doe*, 530 U.S. 290 (2000).

الجدول الرقم (٢)
سياسات الدولة تجاه الدين في المدارس

	تحريم استخدام الرموز الدينية للطلاب في المدارس الحكومية	تلاوة الشعائر التي تشير إلى الله في المدارس الحكومية	تحريم التعليم الديني الخاص	التعليم الديني في المدارس الحكومية	تمويل الدولة للمدارس الدينية الخاصة	تحريم الصلوات المنظمة في مدارس الدولة
الولايات المتحدة الأمريكية	لا	نعم	لا	لا	لا	نعم
فرنسا	نعم	لا	لا	لا	نعم	نعم
تركيا	نعم	لا	نعم	نعم	لا	نعم

المصدر: الملحق (أ).

بمعزلٍ عن هذه السياسات المحدّدة في المدارس، يتّضح أيضاً من خلال الحالات الثلاث وجود اتجاهين سلوكيين متباينين إزاء الدين في المحيط العام لكلٍّ منها؛ ففي الولايات المتحدة، تسود نظرة رسميّة عامّة واضحة المعالم إزاء الدين، وهو الأمر الذي يغيب وجوده في النموذج الخاصّ في كلٍّ من فرنسا وتركيّا؛ حيث تظهر عبارة «نثق بالله» على واجهة العملة الأمريكيّة، كما جرت العادة على أن يتضمّن القسم الرسمي، بما في ذلك أداء الرئيس لليمين الدستوريّة، على عبارة «ليكن الله في عوني»، وغالباً ما يصاحب ذلك وضع اليد اليسرى على الكتاب المقدس، كما تُستهل جلسات الكونغرس الأمريكي بأن يقوم أحد القساوسة بتلاوة الصلاة، كما تُفتتح جلسات المحكمة العليا بدعاء «حفظ الله الولايات المتحدة والمحكمة الموقرة»، فمثل هذه الخطابات والشعائر الدينيّة العامّة لا وجود لها في تركيّا أو فرنسا.

وتثير هذه التباينات في نفسي أحد الأسئلة المحورية حول السبب وراء استيعاب سياسات الولايّات المتّحدة الأمريكية للرؤية العامة إزاء الدين؛ في الوقت الذي تستثنيها سياسات فرنسا وتركيا إلى حد كبير؟ أو بعبارةٍ أخرى، من الواضح أن المتغيّر الرئيس الذي يحكم هذا الأمر هو وجود تباين بين السياسات تجاه الدين، ولا سيّما الاتجاهين المتباينين في سياسة الدول العلمانية الثلاث.

أولاً: الأيديولوجيّات المتصارعة
العلمانيّة السلبيّة والعلمانيّة الحازمة

أعتقد أن سياسات الدولة إزاء الدين تأتي كنتيجة للصراعات الأيديولوجيّة[٧]؛ فالمصدر الرئيس الذي يُعتمد عليه في تشكيل السياسة العامة إزاء الدين في غالبيّة الدول المناهضة للدين، (من أمثلة كوريا الشمالية والصين وكوبا) هو التفسيرات المتباينة للأيديولوجيّة الشيوعيّة، في حين أنّ المصدر في عدة دول دينيّة (مثل إيران والمملكة العربية السعودية) هو المفاهيم المختلفة للإسلام[٨]، في الوقت الذي تفتقر فيه عدة دول ذات مؤسسات كنسيّة (مثل اليونان والدانمارك والمملكة المتحدة) إلى الأيديولوجيات الشمولية مثل: الشيوعية والإسلام. على الرغم من أنها تشهد بعض النزاعات بين جبهات اليسار واليمين في ما يتعلق بتشكيل سياسات الدولة ذات الصلة بمثل هذه القضايا، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، شطب بند الديانة من بطاقات الهوية والتعدديّة الثقافيّة، والموقف الحيادي للدولة إزاء جميع الأديان[٩].

---

(٧) لقد استخدمت عمداً تعبير أيديولوجيا بدلاً عن كلمة ثقافة. فالثقافة عملانية واعتيادية، مما يجعلها أكثر وأكثر ضبابية ومنعدمة التناسق أكثر من الأيديولوجية. الأيديولوجية هي مجموعة من الأفكار المتعلقة باليوتوبيا، وبالتالي فإنه من الأسهل إدراكها وتصنيفها وتحليلها. كما يؤكد ستيفن هانسون، الأيديولوجيات هي «رسمية وصريحة، ومتسقة نسبياً» و«تحرّكها النخب السياسية»، في حين أن الثقافات غير رسمية، ضمنية، وغير متناسقة نسبياً و«يمسك بذمامها الناس ضمن إطار وضع مؤسسي معين»، انظر: Stephen E. Hanson, «Review Article: From Culture to Ideology in Comparative Politics,» *Comparative Politics*, vol. 35, no. 3 (2003), p. 356, and James Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999).

(٨) U. S. Department of State, «2007 Report on International Religious Freedom,» <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007>, (accessed on 8 May 2008); Jason Kindopp and Carol Lee Hamrin, eds., *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 2004); Robert W. Hefner, ed., *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), and Madawi Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (New York: Cambridge University Press, 2002).

(٩) Lina Molokotos Liederman, «Identity Crisis: Greece, Orthodoxy, and the European Union,» *Journal of Contemporary Religion*, vol. 18, no. 3 (2003), pp. 296-297; Per Mouritsen, «The Particular Universalism of a Nordic Civic Nation: Common Values, State Religion and Islam in Danish Politial Culture,» in: Tariq Modood, Anna Triandafyllidou and Ricard Zapata- =

نظراً إلى الدور الهام الذي تؤدّيه الأيديولوجيّة السائدة في تشكيل سياسات الدولة، فإنّ تغييرها يعني تحوّلاً كبيراً في السياسة؛ وأحدث نموذجين على هذا هما النموذج الإيراني بعد انتهاء حكم الشاه، والنموذج الروسي بعد انتهاء الحكم الشيوعي. وعلى الرغم من وجود عدة أسباب وراء قيام الثورة الإيرانية وانهيار الاتحاد السوفياتي[١٠]، إلا أنّ التحوّل الأيديولوجي قد أضفى مميزات على النتائج المترتّبة على كلٍّ منهما، من حيث الخروج بأنماطٍ جديدة لتوجّهات السياسة العامة؛ فحلّ الإسلام الشيعي في أعقاب الثورة الإيرانية محل الأيديولوجية العلمانيّة السائدة في أيام حكم الشاه، وقد كان لهذا الشرخ الأيديولوجي تداعياته الواسعة النطاق على العلاقات بين الدين والدولة[١١]. في الاتجاه نفسه، نجد أنّ القضاء على الفكر الشيوعي في الجمهوريّات السوفياتية السابقة قد أدّى بدوره إلى ظهور تحوّلات سياسية رئيسة[١٢]؛ فلم تعد روسيا ـ في الوقت الراهن ـ من بين الدول المناهضة للدين؛ بل صارت دولةً علمانيّةً تحظى بعلاقات إيجابيّة مع الكنيسة الأورثوذكسيّة[١٣]، كما تحاول من ناحية

= Barrero, *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* (New York: Routledge, 2006), and Joel S. Fetzer and J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany* (New York: Cambridge University Press, 2005), p. 33.

(١٠) Theda Skocpol, «Rentier State and Shi'a Islam in-the Iranian Revolution,» *Theory and Society*, vol. 2, no. 3 (1982), pp. 265-283, and Steven L. Solnick, *Stealing the State: Control and Collapse in Soviet Institutions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

(١١) Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988).

(١٢) Sabrina P. Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia* (Durham, NC: Duke University Press, 1999).

بالنسبة إلى سياسات الاتحاد السوفياتي الماركسية والإلحادية تجاه الإسلام، انظر: Alexandre Bennigsen and Chantal Lemercier-Quelquejay, *Step'de Ezan Sesleri: Sovyet Rejimi Altindaki Islâm'in 400 Yili*, translated by Nezih Uzel (Ankara: Selçuk, 1981).

بالنسبة إلى أثر الأيديولوجية الماركسية على السياسات السوفياتية بشكل عام، انظر: Stephen E. Hanson, *Time and Revolution: Marxism and the Design of Soviet Institutions* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997).

(١٣) Irina Andre Papkov, «Orthodoxy and Democracy in Russia: New Interpretations,» (Ph.D Dissertation, Georgetown University, 2006); John Anderson, «Putin and the Russian Orthodox Church: Asymmetric Symphonia,» *Journal of International Aairs*, vol. 61, no. 1 (2007), pp. 185-201, and Alexey D. Krindatch, «Changing Relationships between Religion, the State, and Society in Russia,» *GeoJournal*, vol. 67, no. 4 (2006), pp. 267-282.

أخرى أن تحوز رضى المسلمين من خلال سياسات معيّنة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، الدخول كعضو مراقب في منظمة المؤتمر الإسلامي.

أما في الدول العلمانيّة، فتنشب الصراعات الأيديولوجية بين فكرتين متباينتين حول العلمانية بغرض رسم وتشكيل سياسات الدولة بصفة عامة في سياق ما يمكن أن نطلق عليه مسمى «العلمانية الحازمة» و«العلمانية السلبيّة»[(١٤)]، حيث تتطلب العلمانيّة الحازمة من الدولة أن تؤدي دوراً حازماً إزاء استبعاد الدين من المحيط العام[(١٥)] وحصره في نطاق المحيط الخاص، في حين تتطلّب العلمانيّة السلبية أن يكون الدور الذي تؤدّيه الدولة دوراً سلبيّاً يفسح المجال أمام فكرة ظهور الدين على المستوى العام؛ ومن هنا يمكن القول بأن العلمانيّة الحازمة هي عبارة عن عقيدة شاملة»[(١٦)] بينما تعطي العلمانيّة السلبيّة الأفضلية لموقف الدولة الحيادي حيال مثل تلك العقائد.

---

(١٤) لقد ناقش اثنان من العلماء بالفعل معاني مميزة للعلمانية في مقالاتهم الفلسفية الثاقبة لكن القصيرة. يحدّد شارلز تايلور النمط الأول من العلمانية، التي كانت موجودة في التاريخ الأمريكي، على «أنها علمانية على أساس «أرضية دينية مشتركة». ويعتمد النمط الثاني، بالنسبة إلى تايلور على أخلاقيات سياسية مستقلة عن الدين». إن النمط الأول مختلف إلى حد ما عن العلمانية السلبية، في حين أن النمط الثاني يشبه إلى حد كبير العلمانية الحازمة بحسب مصطلحات. انظر:
Charles Taylor, «Modes of Secularism,» in: Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*.

يستخدم ويلفريد ماك كلاي مصطلحات التصورات الإيجابي والسلبي للعلمانية. العلمانية السلبية تشبه ما أسميه أنا أيضاً بالعلمانية السلبية؛ لأنه فهم للعلمانية في منتهى الصغر يصل إلى درجة السلبية، مثل «الحرية من الفرض المؤسساتي». إنه مجرد لغة مشتركة تحوطية تستخدم لتسهيل التجارة بدلاً عن تأسيس لغة «مطلقة» جديدة تشكل الأسبرانتو لحقيقة ما بعد الدين. العلمانية الإيجابية تشبه ما أسميه أنا بالعلمانية الحازمة؛ لأنه فهم للعلمانية أكثر صلابة، وحزماً وإيجابية»... يؤكدها على أنها إيمان مطلق...». انظر: Wilfred M. McClay, «Two Concepts of Secularism,» in: Hugh Heclo and Wilfred M. McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2002), pp. 63-64.

(١٥) «إن المجال العام هو مكان عام يكون فيه أعضاء المجتمع محكومين بالتلاقي عبر مجموعة من وسائل الإعلام: الطباعة، الإلكترونيات، وأيضاً المقابلات وجهاً لوجه لمناقشة مواضيع ذات اهتمام عام؛ وبالتالي يكونون قادرين على تشكيل فكر موحد حول هذه المواضيع». انظر: Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), p. 83, and Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by Thomas Berger (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).

(١٦) للعقائد الشاملة، انظر: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996).

على سبيل المثال، شكلت العلمانيّة الحازمة في المكسيك الأيديولوجيّة المهيمنة على الرغم من الاعتراضات التي أبداها المحافظون الذين ينادون برؤية أكثر عموميّة إزاء الدين، وقد عكست سياسات الدولة تطبيق العلمانيّة الحازمة مع وجود توجّه مناهض للدين يتّسم بالقوة في مطلع القرن العشرين، في الوقت الذي شهدت فيه توجّهاً نحو الاعتدال النسبي في عام ١٩٩٠[١٧].

وتعدّ الهند من بين البلدان التي تهيمن عليها العلمانيّة السلبيّة، وعلى الرغم من الجدل المستمرّ الثائر على كلا المستويين الأكاديمي والسياسي، والذي يدور حول تفسيرات مختلفة للعلمانيّة السلبيّة، فدائماً ما تستوعب سياسات الدولة الأديان في المحيط العام[١٨]. في الوقت ذاته لم يأت الاعتراض الذي واجهته العلمانيّة السلبيّة من جانب أنصار العلمانيّة الحازمة في الهند، وإنّما جاء من جانب أنصار القوميّة الهندوسيّة[١٩]. تقدّم هولندا نموذجاً آخرَ من نماذج سيادة العلمانيّة السلبيّة، فعلى الرغم من سقوط «نموذج الأعمدة»، لا تزال الأركان الرئيسة الأربعة ـ البروتستانت والكاثوليك والاشتراكيون والليبراليون ـ تؤدي أدواراً هامّةً في الحياة العامة، ففي خضمّ المناقشات التي ثارت مؤخّراً بشأن المهاجرين المسلمين، تقدّم هولندا نموذجاً مستقرّاً للعلاقة بين الدولة والدين يستوعب الجماعات الدينيّة كافّة[٢٠] على اختلافها.

---

(١٧) Paul Marshall, ed., *Religious Freedom in the World: A Global Report on Freedom and Persecution* (Nashville, TN: Broadman and Holman, 2000), pp. 216-220, and Roberto Blancarte, «Un regard latino-américain sur la laïcité,» dans: Jean Bauberot and Michel Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Eglises et de Etat à l'auenir de la laïcité* (Paris: L'Aube, 2005), pp. 250-254.

(١٨) Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, and Thomas Pantham, «Indian Secularism and Its Critics: Some Reflections,» in: Fred Dallmayr, ed., *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (Lexington, KY: Lanham Books, 1999).

(١٩) Sunil K. Sahu, «Religion and Politics in India: The Emergence of Hindu Nationalism and the Bharatiya janata Party (BJP),» in: Ted Gerard Jelen and Clyde Wilcox, eds., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many* (New York: Cambridge University Press, 2002).

(٢٠) Hans Knippenberg, «The Changing Relationship between State and Church/Religion in the Netherlands,» *GeoJournal*, vol. 67, no. 4 (2006), pp. 317-330; Paul Dekker and Peter Ester, = «Depillarization, Deconfessionalization, and De-Ideologization: Empirical Trends in Dutch

تمثّل الأيديولوجيّات العلمانيّة السلبيّة والحازمة أهميّة خاصّة بالنّسبة إلى الحالات الثلاث التي نتناولها؛ ففي فرنسا، يهيمن أنصار العلمانيّة الحازمة (العلمانية المناهضة)، في حين يشهد أنصار العلمانيّة السلبية (العلمانية المتعددة) نزاعاً في ما بينهم، وعلى الشاكلة نفسها نجد الوضع ذاته في تركيا من حيث وجود صراعٍ بين أنصار العلمانيّة الحازمة المهيمنة (الكماليين)، وأنصار العلمانيّة السلبيّة المتشدّدة (بصفة خاصة المحافظين الموالين للإسلام)، أما بالنسبة إلى الولايات المتّحدة الأمريكيّة، فهي الدولة الوحيدة من بين الدول الثلاث التي تسودها العلمانيّة السلبيّة، ومع ذلك، يظهر فيها الخلاف حول تفسيرين للعلمانيّة السلبيّة:

الاستيعابيّة (Accomodationism) **والانفصالية** (Separationism).

يظهر في دساتير هذه الدول الثلاث هيمنة هذين المذهبين من مذاهب العلمانية، حيث يُصنّف الدستور الفرنسي ونظيره التركي دولتيهما في عداد الدول العلمانيّة: ففرنسا تُعرف بأنها «جمهورية علمانيّة ديمقراطيّة اجتماعيّة غير قابلة للتقسيم»، في حين تُعرف تركيّا بأنّها «دولة ديمقراطيّة علمانيّة اجتماعيّة»، إلا أنّ كليهما لا يشير إلى حدود تدخّل الدولة في المحيط الديني، أو بعبارة أخرى، نجد أنّ كلا الدستورين الفرنسي والتركي يشيران إلى العلمانيّة بوصفها أيديولوجية رسميّة وعلى أنها محدّدٌ لهوية الدولة بدلاً عن كونها مبدأً قانونياً عملياً يرسم علاقة الدولة بالدين. على النقيض من هذا، لا يحدّد التعديل الدستوري الأول - في الولايات المتحدة - هوية الدولة بوصفها علمانيّة، فهو ينص صراحةً على أنّه «لا يجوز للكونغرس أن يسنّ أي قانون في شأن تأسيس دين من الأديان أو منع حرية ممارسته»، فالجزء الأول (الخاص ببند التأسيس) والجزء الثاني (الخاص ببند حرية الممارسة) يتطلّب وقوف الدولة موقفاً حيادياً إزاء الأديان. علاوةً على ذلك، يعتبر التعديل الأول جزءاً ممّا يُعرف باسم وثيقة الحقوق، وهو ما يعني أن العلمانيّة في الولايات المتحدة هي في المقام الأول عبارة عن قضيّة حقوق

Society 1958-1992,» *Review of Religious Research*, vol. 37, no. 4 (1996), pp. 325-341, and Stephen = V. Monsma and J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997), pp. 51-86.

فرديّة أكثر من كونها عقيدة شاملة قامت لتحدّد إطار الحياة الطيبة.

من السهولة بمكان إدراك التمييز الأيديولوجي وآثاره على السياسة في المحيط العام للبلدان الثلاثة؛ فعلى حد قول نيلوفر جول، في ما يخصّ تركيا، «فهي تعاني وجود إفراط في تطبيق مبادئ العلمانيّة. حيث تملي مبادئ العلمانيّة الجبريّة على محيط الحياة العامة [و] مع قمع تام لأيّ رموز أو منظمات دينيّة.. واليوم نرى خضوع المحيط العام لوصاية الدولة بالفعل؛ حيث استطاعت من خلال الاستعانة بوسائل استبداديّة أن تفرض طريقة الحياة العلمانيّة»(٢١)، ويركّز الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه على القضيّة ذاتها عند قيامه بعقد مقارنة بين فرنسا والولايات المتحدة على نحو مبالغ فيها:

في فرنسا تعلو الإنسانيّة فوق الأمة، وفي الولايات المتحدة يعلو الله فوق المجتمع، فالرئيس في فرنسا يؤدّي اليمين والقسم على الدستور الذي صوّت عليه الجمهور من أنحاء العالم، أما في واشنطن، فيقسم الرئيس على الإنجيل الذي جاء من السماوات؛ بمعنى أن الأوّل بعد أن يتلفّظ بمقولة «تحيا الجمهورية، تحيا فرنسا» سوف تُرسم له صورة في مكتبته مع مقالات مونتني (Essays of Montaigne) الموجودة بين يديه، أما الثاني فسوف ينهي خطابه بكلمات «ليبارك الله أمريكا»، ويتم التقاط صورة له أمام العلم(٢٢).

والأيديولوجيّة السائدة من وجهة النظر الماركسيّة هي مجرد انعكاس للبنية الاقتصاديّة، وهي عبارة عن إحدى الوسائل التي تستعين بها الشريحة الاقتصادية المهيمنة كي تمارس سلطتها(٢٣)، وفي تحليلي الخاص، أرى أن

---

(٢١) Nilüfer Göle, «Islam as Ideology,» in: Adam B. Seligman, ed., *Modest Claims: Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*, Erasmus Institute books (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004), p. 93.

(٢٢) Regis Debray, *Contretemps: Eloges des idéaux perdus* (Paris: Gallimard, 1992).

(٢٣) بحسب ما قاله كارل ماركس وفريدريك إنغلز «في كل مرحلة إن أفكار الطبقة الحاكمة هي الأفكار السائدة (والتي)... ليست أكثر من التعبير المثالي للعلاقات المادية السائدة». انظر: Karl Marx, *Selected Writings*, edited by Lawrence H. Simon (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1994).

وأنطونيو غرامشي، النيو- ماركسي، يتحدى هذا المنظور عبر التشديد على الدور المستقل =

الأيديولوجيّة على الرغم من أنّها لا تتسم بالهيكليّة الفائقة ولا تعدّ بمثابة أداة بسيطة لممارسة السلطة؛ حيث إن الأيديولوجيّة من ناحية، والظروف الماديّة من ناحيةٍ أخرى منفصلتان عن بعضهما بعضاً، ولكنّهما في الوقت ذاته مترابطتان؛ لذا فأنا أعلّق أهميّة كبيرة على الصراعات القائمة بين أيديولوجيّتين علمانيّتين في بلدٍ ما، بدلاً عن النظر إلى البلدان ككتلة واحدة للعلمانيّة الحازمة أو السلبيّة، فالأيديولوجيّات المهيمنة في الحالات الثلاث التي نتعرّض لها بالشرح تواجه مقاومة أيديولوجيّة، فهي في صراع مستمرّ مع الأيديولوجيّات المعارضة، ونتيجة لهذا النزاع، تمرّ سياسات الدولة إزاء الدين بعدة استثناءات وتناقضات وتغيّرات، فأنا ألجأ في بعض الفصول التجريبيّة إلى استخدام تعبير مجازيٍّ، ألا وهو «البندول المتأرجح» (Swinging Pendulum) للتشديد على التغيّرات المتكرّرة التي تمرّ بها علاقات الدولة بالدين، والتي تتحرّك إلى الأمام وإلى الخلف جنباً إلى جنب مع مجموعة متنوّعة من السياسات التي تستند إلى توازن القوى بين المجموعات الأيديولوجيّة المتصارعة.

نخلص من هذا، إلى أنّ الصراعات الأيديولوجيّة بين أنصار النموذج العلماني السلبي والعلماني الحازم، من شأنها أن توجد اتجاهين متعارضين للسياسة العلمانيّة في الحالات الثلاث التي نتعرّض لها بالشرح؛ حيث أصبحت العلمانيّة السلبيّة والحازمة هي المهيمنة في الحالات الثلاث نتيجة لظروف تاريخيّة خاصّة خلال فترات تكوين الدولة العلمانيّة؛ فوجود نظام قديم في فرنسا وتركيا، يستند إلى تحالف الملكيّة والدين المهيمن آنذاك، كان سبباً حاسماً في ظهور روح العداء تجاه رجال الدين بين الشخصيات البارزة في الجمهوريّة. من ناحية أخرى فقد كانت العلاقات العدائيّة الموجودة بين الجمهوريّين والمؤسسات الدينيّة سبباً رئيساً في الهيمنة التاريخيّة للعلمانيّة الحازمة. على الرغم من ذلك، نجد أنّ أمريكا بلد

= للأيديولوجية لتأسيس الهيمنة. انظر: Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, edited by Joseph A. Buttigieg (New York: Columbia University Press, 1991), vol. 1.

انظر أيضاً: Dwight B. Billings, «Religion as Opposition: A Gramscian Analysis,» *American Journal of Sociology*, vol. 96, no. 1 (1990), pp. 4-6, and Rhys H. Williams, «Religion as Political Resource: Culture or Ideology?,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, no. 4 (1996), pp. 373-374.

حديث النشأة نسبياً فهي تتألّف من المهاجرين، وتفتقد وجود نظام قديم؛ لذا فقد سعت كبار الشخصيّات العلمانيّة والدينيّة إلى تحقيق إجماع متزامن حول الفصل بين الكنيسة والدولة على المستوى الفدرالي؛ وهو الأمر الذي نجم عنه سيطرة العلمانيّة السلبيّة في ما يقدّم تفسيراً تاريخيّاً ينهي حالة الجدل المشار إليها في الشكل الرقم (١).

يسير الفصل على الوتيرة الآتية:

في البداية أتناول بالدراسة ثلاث نظريات بديلة من شأنها أن تقدّم تفسيراً لهذا التباين الموجود في السياسة، ثم أضع تعليلي التاريخي على أساس وجود نظام قديم من عدمه، وفي القسم التالي أتعرّض بالنقاش إلى شرائح المفاهيم، في حين أركّز في القسم الأخير على المنهجيّة.

الشكل الرقم (١)

متغيّرات تابعة ومستقلة

I	II	III
إن وجود أو غياب نظام قديم (ملكية + دين مهيمن)	سيطرة العلمانية الحازمة أو السلبية (على الرغم من النزاعات الأيديولوجيّة القائمة حالياً)	اتجاهات سياسة انفصاليّة أو استيعابيّة تجاه الدين

ثانياً: النظريات البديلة: العصرنة والتحضّر والخيار العقلاني

إنّ نظريّة العصرنة ومنهج التحضّر ونظريّة الخيار العقلاني هي ثلاث نظريّات هامّة يستشهد بها الباحثون عند تناول الدين والسياسة بالتحليل؛ فنظريّة العصرنة لها أشكال مختلفة، حيث يركّز بعض الباحثين على الأثر التاريخي للعصرنة بغرض تقديم تفسير لمسألة التحوّل من النظم الاجتماعيّة والسياسيّة السائدة في العصور الوسطى إلى النظم الحديثة[٢٤]، فهم

(٢٤) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1998); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983); Charles Taylor, «Two Theories of Modernity,» in: Dilip Parameshwar Gaonkar, ed., *Alternative Modernities*, A Millennial Quartet Book (Durham, NC: Duke University Press, 2001), and Taylor, *Modern Social Imaginaries*.

يطرحون رؤىً هامّة حول تحليل التمزّقات التاريخيّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وفرنسا، وتركيا في أثناء تكوين دولة علمانيّة. على الرغم من ذلك، فإنّ وجهات نظرهم الموسّعة تقدّم شروحاً وافية لعلاقاتٍ محدّدةٍ بين الدولة والدين؛ ومن ثمّ فسوف أصبّ جلّ تركيزي على النسخة المبسّطة من نظريّة العصرنة، والتي تؤكّد على التنمية الاقتصاديّة بوصفها العامل الحاسم.

هذا، وتتنبّأ نظريّة العصرنة بتراجع الدور السياسي للدين من خلال التنمية الاقتصاديّة[٢٥]، فوفقاً لما ذكره نوريس وإنغلهارت، نجد أن عمليّة العصرنة تتضمّن «تقسيم الكنيسة والدولة»، وظهور ولايات بيروقراطية علمانيّة عقلانيّة على الساحة»[٢٦]. كما تقدّم نظريّة العصرنة تفسيراً للتغيّر الذي طرأ على سياسات الدول المختلفة إزاء الدين في ما يتعلق بعدة مستويات للحداثة، والتي تُقاس عموماً من خلال ثلاثةٍ من معايير التنمية البشريّة، ألا وهي: ـ إجمالي الناتج المحلي للفرد، ومعدّل الأميّة، ومتوسّط العمر المتوقّع.

استناداً إلى مؤشّر التنمية البشرية عن عام ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨ الخاص ببرنامج الأمم المتّحدة الإنمائي، فقد حقّقت كلٌّ من الولايات المتّحدة وفرنسا نتائج متقاربة ووصلتا إلى ترتيب مماثل في تحقيق معدل التنمية، حيث حقّقت الولايات المتحدة (٠,٩٥١ وجاءت في المركز ١٢) بينما حققت فرنسا (٠,٩٥٢ لتشغل المركز ١٠)، وعلى الرغم من ذلك فقد حققت تركيا نتائج أقل وجاءت في ترتيب متأخر من حيث معدل التنمية (٠,٧٧٥ في المركز ٨٤)[٢٧]. من ثَمّ، تُصَنَّف الحالتان الأوليان ضمن الدول ذات معدلات التنمية المرتفعة، بينما تصنّف تركيا ضمن الدول ذات معدلات التنمية المتوسّطة.

---

(٢٥) Alex Inkeles and David Horton Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976).

(٢٦) Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 8 and 208-210.

(٢٧) United Nations Development Programme [UNDP], «Human Development Reports,» <http://hdr.undp.org/en/statistics/>. (accessed on 19 May 2008).

الجدول الرقم (٣)
التنمية البشرية والدين الرسمي

	دول ذات ديانة رسمية	دول من دون ديانة رسمية	المجموع (في المئة)
معدلات التنمية المرتفعة	٣٠ (٤٣ في المئة)	٣٩ (٥٧ في المئة)	٦٩
معدلات التنمية المتوسطة	٣٥ (٤١ في المئة)	٥٠ (٥٩ في المئة)	٨٥
معدلات التنمية المنخفضة	١ (٥ في المئة)	٢١ (٩٥ في المئة)	٢٢
المجموع	٦٦ (٣٦ في المئة)	١١٠ (٦٤ في المئة)	١٧٦

المصدر: الملحق (ب).

لذا من الواضح أنّ نظريّة العصرنة لن تحقّق نجاحاً كبيراً في تفسير سبب التباين بين إحدى الدول فائقة التقدم (على سبيل المثال لا الحصر، فرنسا) عن غيرها من الدول فائقة التقدم (على سبيل المثال لا الحصر، الولايات المتحدة) في الوقت الذي تتشابه فيه نسبيّاً في ما يتعلق بسياسات الدولة إزاء الدين مع إحدى الدول المصنفة من بين الدول ذات معدلات التنمية المتوسّطة (على سبيل المثال لا الحصر، تركيا).

قد يجيب أصحاب نظريّة العصرنة على هذا الاختلاف بقولهم: إنّهم يقدّمون تفسيراً عامّاً للاتجاه العالمي نحو العلاقات القائمة بين الدولة والدين، بدلاً عن السياسات المحدّدة للدولة في بعض الحالات؛ فقد قمت بإجراء دراسة على ١٧٦ بلداً من حيث معدلات التنمية المحقّقة فيها ووضع الدين الرسمي السائد مستعيناً في ذلك بمؤشر التنمية البشرية المستخدَم في برنامج الأمم المتّحدة الإنمائي إلى جانب مجموعة البيانات الخاصة بي عن أنظمة الدولة والدين، ويبين لنا الجدول الرقم (٣) موجزاً حول النتائج التي توصلت إليها: فالبلدان ذات معدلات التنمية المرتفعة لديها نسبة أعلى بكثير (بواقع ٤٣ في المئة) من حيث وجود الديانات الرسميّة عنها في الدول التي ذات معدلات التنمية المتوسطة (بواقع ٤١ في المئة) أو المتدنية (بواقع ٥ في المئة). تأتي هذه النتيجة على النقيض ممّا قد تتنبّأ به نظريّة العصرنة.

يقدّم عدد كبير من التحليلات الأخرى نتائج مماثلة، فقد اضطلع كلٌّ من روبرت بارو وراشيل ماك كليري بإجراء دراسة تتناول ١٨٨ دولة، وانتهى إلى أنّه على الرغم من أن «وجهة النظر القياسية تكمن في أنّ البلدان الأغنى تقلّ

فيها احتمالات وجود ديانات رسمية للدولة... ويحظى فيها إجمالي الناتج المحلّي للفرد بتأثير غامض على احتمالية وجود ديانة رسمية للدولة»(٢٨). لاحظ جوناثان فوكس من خلال إجرائه دراسة تحليليّة على ١٧٥ دولة أنّ «الدول المتقدّمة اقتصادياً تحظى بمعدلات أقلّ من حيث الفصل بين الدين والدولة»(٢٩). نخلص من هذا إلى أنّه على الرغم من أنّ العصرنة هي إحدى العوامل الهامّة في تحليل العلاقات بين الدولة والدين، فمنظورها الأحاديّ السبب والخطي لا يقدّم تفسيراً للأنظمة المختلفة من العلاقة بين الدين والدولة، ناهيك بوجود سياسات محدّدة في الدولة العلمانيّة.

أما النظريّة الثانية فهي منهج التحضّر، أو نظريّة «الجوهرية» كما يُطلِق عليها، بوجه عام، من يوجّهون الانتقادات إليها(٣٠).

يركّز هذا المنهج على النواحي الجوهريّة من النصوص الدينيّة لتوضيح أثر الدين في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة. واستناداً إلى هذه النظريّة، فإنّ الإسلام - على سبيل المثال لا الحصر - هو المخطّط التفصيلي لأحد الأنظمة الاجتماعيّة.

تنادي هذه النظريّة بوجود مجموعة من القواعد الخالدة والإلهيّة

---

(٢٨) Robert J. Barro and Rachel M. Mccleary, «Which Countries Have State Religions?,» *Quarterly Journal of Economics*, vol. 104, no. 4 (2005), p. 1348.

(٢٩) Jonathan Fox: «World Separation of Religion and State into the 21st Century,» *Comparative Political Studies*, vol. 39, no. 5 (2006), p. 560, and *A World Survey of Religion and the State* (New York: Cambridge University Press, 2008), p. 99.

(٣٠) Richard W. Bulliet, «The Individual in Islamic Society,» in: Irene Bloom, J. Paul Martin and Wayne L. Proudfoot, eds., *Religious Diversity and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1996); Hakan M. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 16-18; Alfred Stepan, «The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the «Twin Tolerations»,» in: Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press, 2001), and Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, translated by George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), pp. 15 and 43. A particular version of civilizationalism has also been called «Orientalism». Edward W. Said: *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979), and *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Vintage Books, 1997), pp. 36-68. Civilizational approach is not always critical of Islam. For a pro-Islamic civilizational perspective, see: Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham, MD: University Press of America, 1994).

والمستقلة عن إرادة البشر والتي تحدّد التنظيم الصحيح للمجتمع، وهي أيضاً القواعد التي ينبغي أن تطبّق في مراحل الحياة الاجتماعيّة كافة[٣١].

يشير المنهج الحضاري في المقام الأول إلى ما يأتي:

(١) الفروق الكامنة بين بعض الأديان والطوائف الدينيّة (٢) الآثار السببية المباشرة لهذه الفروق الدينية على السياسات[٣٢]. وفقاً لما ذكره برنارد لويس، فإنّ الإسلام واليهودية ديانتان متشابهتان، ولكنّهما تختلفان عن المسيحية، من حيث إن هاتين الديانتين لا تتوافر فيهما مفاهيم واضحة ومتميّزة في ما يتعلق بـ «رجال الدين المسيحي» في مقابل «السواد الأعظم من البشر»، أو «القانون المقدّس» في مقابل «القانون العلماني»؛ ولذلك يُعرّف لويس الصراعات الناشئة بين الدولة والدين على أنها «داء مسيحي» والعلمانيّة على أنها «دواء مسيحي»[٣٣]، ويبيّن بوضوح المواقف المتباينة للمسيحيّة والإسلام إزاء العلاقات بين الدين والدولة؛ فيقول: «إن التمييز بين الكنيسة والدولة الذي يضرب بجذوره إلى عصر النصرانيّة لم يكن موجوداً في الإسلام»[٣٤]، كما يشير لويس وغيره ممن يدافعون عن التحضّر إلى إحدى الآيات الشهيرة في الكتاب المقدس؛ لإثبات التوافق بين المسيحيّة والعلمانيّة وهي: «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[٣٥]. يعمل

---

(٣١) Ernest Gellner: *Nations and Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), p. 1, and *Postmodernism, Reason and Religion* (New York: Routledge, 1992), pp. 5-7.

للانتقادات حول مفهود الحضارة لدى إرنست غلنر، انظر: Daniel Varisco, *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation* (New York: Palgrave Macmillian, 2005), pp. 53-80, and İlkay Sunar, *State, Society and Democracy in Turkey* (Istanbul: Bahçesaray University Publication, 2004), pp. 175-186.

(٣٢) Bernard Lewis: «The Roots of Muslim Rage,» *Atlantic Monthly*, vol. 266 (1990), pp. 47-60, and *What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Perennial Lewis, 2003); Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (1993), pp. 42-43, and Smith, «India as a Secular State,» pp. 185-191.

(٣٣) Bernard Lewis: *Secularism in the Middle East* (Rehovot, Israel: Chaim Weizmann, 1991), pp. 10-12 and 26, and «Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview,» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 2 (1996), p. 62.

(٣٤) Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), pp. 2-3.

(٣٥) **الكتاب المقدس**، «إنجيل لوقا،» الأصحاح ٢٠، الآية ٢٥، ورد في: Lewis, *Secularism in the Middle East*, p. 62.

صموئيل هانتنغتون على توسيع آفاق نظريّة لويس بحيث تشمل أديان وثقافات أخرى فيقول: «في الإسلام، الإله هو قيصر، وفي الصين واليابان القيصر هو الإله؛ وفي العقيدة الأورثوذكسية الله هو شريك قيصر الصغير، فالصدامات المتكرّرة بين الكنيسة والدولة، والتي تميّز الحضارة الغربيّة لم تتواجد في أيّ حضارة أخرى»(٣٦).

يلفت منهج التحضر انتباهنا، حقاً، إلى أهمية الدين في تشكيل سياسة العالم في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، حيث يجعلنا نصب جلّ اهتمامنا على الفروق الرئيسة الموجودة في اللاهوت، والتي يمكن أن يكون لها تأثيرها على الأفضليّات السياسيّة للأفراد.

على الرغم من ذلك، وفي ما يتجاوز حدود هذا الشأن العام، فإنّ هذا المنهج لا يملك سوى القليل ليقوله حول العلاقات بين الدولة والدين؛ فمنهج التحضّر سوف يقدّم تفسيراتٍ لعدة سياسات في الدولة إزاء الدين من خلال الخلفيات الدينيّة المتنوعة لدول بعينها. يُعزى هذا إلى تأكيدها أوجه التشابه في الغرب والفوارق الموجودة بين الدول الغربيّة والإسلامية؛ فالحضارة لا يمكنها أن تفسّر أسباب اتباع دولة «غربية»، مثل: فرنسا لسياسات تجاه الدين تختلف عن سياسات دولة «غربية» أخرى مثل: الولايات المتحدة الأمريكية التي تتشابه مع سياسات دولة «مسلمة» مثل: تركيا، وسوف يجيب مؤيّدو منهج التحضر - بالنسبة إلى تركيا - بأنّها تمثّل نموذجاً مستثنىً من العالم الإسلامي بنظامها العلماني. على الرغم من هذا، نجد أن هناك دراسةً عامّةً أجريت حول العالم الإسلامي تقف في وجه هذه الادّعاءات. تشدّد إيرا لابيدوس على وجود سلطات دينيّة وسياسية منفصلة عن بعضها بعضاً في العالم الإسلامي منذ القرن الثامن، ففي ذلك الوقت اعترضت المدارس السنّية القانونيّة المستقلّة، والطوائف الشيعيّة، وأصحاب الطرق الصوفيّة، إلى جانب الحكّام العلمانيّين العسكريّين منهم والإداريّين على الوضع، وقامت مقام مؤسّسة الخلافة التي تدّعي أنّها تمثّل السلطات السياسيّة

---

(٣٦) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), p. 70.

والدينيّة كافّة[٣٧]. وقد أصدرت لجنة الحريّات الدينيّة الدوليّة الأمريكيّة مؤخّراً تقريراً يتناول الدساتير المعمول بها في أربع وأربعين دولة تتمتّع بغالبيّة مسلمة، في الوقت نفسه الذي أشارت اللجنة فيه في تقريرها إلى الدول التي يمثّل فيها المسلمون أقليّة إلى أنّ «أكثر من نصف سكان العالم الإسلامي (أي حوالى أكثر من ١,٣ مليار دولار) يعيش في بلدان إمّا أعلنت أنّها علمانيّة، أو لم تقم بأيّ تصريحات في شأن أنّ الإسلام هو الدين الرسمي للدولة»[٣٨].

من ناحية أخرى، يتضمّن الفهرس الخاص بأنظمة الحكم القائمة على العلاقة بين الدولة والدين على بيانات تتشابه إلى حد كبير مع بيانات التحليل النصي على النّحو المبيّن باختصار في الجدول الرقم (٤)[٣٩]. يدحض هذا الأمر مزاعم الوحدة السياسيّة في العالم الإسلامي[٤٠].

الجدول الرقم (٤)
أنظمة الدين والدولة في ٤٦ بلداً مسلماً

دول دينية (إسلامية)	دول ذات دين راسخ (الإسلام)	دول علمانيّة	دول مناهضة للدين
١١	١٥	٢٠	صفر

المصدر: الملحق (أ) و(ج).

---

(٣٧) Ira M. Lapidus, «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6, no. 4 (1975), pp. 363-385.

(٣٨) Tad Stahnke and Robert C. Blitt: «The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries,» (2005), <http://www.uscirf.gov/countries/global/comparative_ constitutions/030820051/Study0305.pdf>, p. 2 (accessed on 13 June 2008), and «The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries,» *Georgetown Journal of International Law*, vol. 36, no. 4 (2005), p. 951.

(٣٩) كما جرى شرحه في الملحقين (أ) و(ج)، يعتمد المؤشر الخاص بي على معلومات الخارجية الأمريكية في: U.S. Department of State, «Report on International Religious Freedom».

(٤٠) يشير فوكس إلى أن الدول التي غالبية سكانها من المسلمين عادة، لديها سياسات انفصالية تجاه الدين أقل من الدول «الغربية». أبعد من هذا التعميم، تشير بياناته إلى التغيير في العلاقات بين الدين والدولة في المجموعتين. انظر: Fox: «World Separation of Religion and State into the 21st Century,» and *A World Survey of Religion and the State*.

يشدّد نقّاد منهج التحضّر على أنّ هذا النهج من الصعوبة بمكان ليقدم تفسيراً ليس للعالم الإسلامي فحسب، وإنّما للمجتمعات المسيحيّة على حدّ سواء؛ فالجدل الحضاري الدائر حول الفصل الكامن بين الكنيسة والدولة في المجتمعات المسيحيّة يرسم صورة مفرطة في الخيال للمجتمعات المسيحيّة من خلال تجاهل ما يأتي:

(١) تاريخ الحروب الدينيّة والصراعات القائمة بين الدين والدولة.

(٢) عدة أنظمة للدولة والدين القائمة في الوقت الراهن والمختلفة عن بعضها بعضاً إلى حدّ بعيد.

(٣) التجربة الحاليّة للجدل الديني الظاهر على الساحة والدائر حول قضايا سياسيّة وقانونية على شاكلة: الطلاق، والإجهاض، وحقوق الشاذّين، ومذهب التطوّر، والتي لا يمكن تفسيرها على نحو واضح بإرجاعها إلى القيصر[٤١].

تسلّم النسخة الأكثر تنقيحاً من منهج التحضّر بوجود تنوّع بين المجتمعات المسيحيّة، مع الإشارة إلى وجود تباين جوهري بين الكاثوليك والبروتستانت[٤٢]. انطلاقاً من هذا المنظور، يتوافق المذهب البروتستانتي مع العلمانيّة، على عكس الكاثوليكيّة التي لا تتوافق معها. كما يؤكّد كازانوفا أنّ هذا المنهج يصعب من خلاله تفسير العلاقات المعقّدة بين الكنيسة الكاثوليكيّة والدول، وتغيير وجهات النظر الكاثوليكيّة إزاء الديمقراطيّة من ناحية، وإزاء إنشاء الكنائس الثابتة في البلدان التي تعتنق المذهب البروتستانتي من ناحية أخرى[٤٣]. يشير جيل إلى توافر المرونة الاستراتيجيّة للكنيسة الكاثوليكيّة، ولا سيّما أنّها تسعى إلى تدخّل الدولة من أجل تقييد التبشير البروتستانتي في أمريكا اللاتينيّة التي يسود فيها المذهب الكاثوليكي، كما إنها تطالب بالمزيد من أعمال

---

(٤١) Ahmet Arslan, *İslam, Demokrasi ve Türkiye* (Ankara: Vadi, 1999), pp. 120-131.

(٤٢) John T. S. Madeley, «A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe,» *West European Politics*, vol. 26, no. 1 (2003), and Débray, *Contretemps: Eloges des idéaux perdus*, p. 23.

(٤٣) Jose Casanova, «Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam,» *Social Research*, vol. 68, no. 4 (2001), pp. 1041-1180.

الفصل بين الكنيسة والدولة والتمتّع بقدر أكبر من الحريّة الدينيّة في روسيا بعد انهيار الاتحاد السوفياتي حيث لا تزال الكاثوليكيّة تمثّل الأقلية(٤٤). كما يعرض جيل في موضع آخر إلى تطبيق الكنيسة الكاثوليكيّة لاستراتيجيات سياسيّة مختلفة في بلدان أمريكا اللاتينيّة في ما يتعلق بالمنافسات السياسيّة والدينيّة المتنوّعة(٤٥). خلاصة القول إنّ منهج التحضّر يتجاهل الظروف المحيطة التي من شأنها أن تشكّل المواقف السياسيّة لكل من الكاثوليك والبروتستانت.

يشير ستاثيس كاليفاس في حديثه عن هذا الأمر قائلاً: «لا يبدو أن الدافع وراء السلوك السياسي المتباين لدى كلٍّ من الكاثوليك والبروتستانت هو دافع ثقافي بحت؛ فالدليل على ذلك أنّهم عندما واجهوا التحديات الخاصة بالتشريعات المناهضة للإكليروس، جاء رد فعل البروتستانت في هولندا مشابهاً لردّ فعل الكاثوليك. في حين إنه عندما لم يكن هناك أي هجوم مناهض للإكليروس، لم ينظّم الكاثوليك الإيرلنديون أنفسهم من الناحية السياسية على أساس الدين»(٤٦).

على وجه العموم، نجد أن منهج التحضّر يقلّل من قدر الإنسان(٤٧)، كما إنه يشدّد تشديداً صريحاً على أنّ الدين له تأثيره على السياسة، إلّا أنّ هذا الأثر يعتمد على تفسيرات بشرية متنوعة للدين؛ ففي بعض الأحيان يدافع بعض المسيحيين عن مسألة الفصل بين الكنيسة والدولة مستندين في ذلك إلى الآية التي سبق ذكرها من الإنجيل، في حين إن بعضهم الآخر قد يفسر المسيحية كمخطط كامل للحياة بالرجوع إلى آية أخرى تقول: «لا يستطيع أحد أن يخدم سيّدين في آن واحد، فلا يمكنك

---

(٤٤) Anthony Gill, «The Political Origins of Religious Liberty: A Theoretical Outline,» *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 27, no. 3 (1999), pp. 13-15.

(٤٥) Anthony Gill, *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and State in Latin America* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998).

(٤٦) Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), p. 3 note 6.

(٤٧) ديل إيكلمان وجايمس بيسكاتوري يستخدمان مصطلح **السياسات المسلمة** بدلاً من **السياسات الإسلامية**، للتشديد على أن السياسات في المجتمعات المسلمة ترتكز على ممارسات معقدة للعاملين المسلمين، بدلاً مما يسمى الأساسيات الإسلامية. انظر: Dale F. Eickelman and James P. Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

أن تخدم الله والمال في ذات الوقت»[٤٨]. على الجانب الآخر، يفسّر المسلمون المبادئ الإسلامية - على النهج السابق نفسه - بحسب سياقها السياسي؛ فيشدّد ممتاز أحمد على استراتيجيات متنوّعة للحركة الإسلاميّة وجماعة الإسلام وما يتعلّق بالعلمانيّة؛ وهو بذلك يدافع عن الدولة الإسلامية القائمة في باكستان والتي يتمتّع فيها المسلمون بالأغلبية، في الوقت الذي يدعم فيه الدولة العلمانيّة القائمة في الهند والتي يمثّل فيها المسلمون الأقلية[٤٩]. يتبنّى بعض المسلمين فكرة إقامة دولة إسلامية، في حين إن بعضهم الآخر، من أمثال عبد الله النعيم، يدافع عن ضرورة وجود دولة علمانيّة؛ لكي يتعايش المرء تعايشاً كاملاً مع الإسلام كفرد حر[٥٠]. نتيجةً لكل هذه الأسباب، لم أنظر إلى الدين في حدّ ذاته باعتباره أحد العوامل الحاسمة؛ بل على الأحرى وجهت تركيزي إلى تفاسير الأديان المرتبطة بالأيديولوجيّات السياسيّة المختلفة.

تتمثّل النظرية الثالثة والأخيرة في الخيار العقلاني، وهي نظريّة تختلف عن نظريتَي العصرنة والتحضّر في عدم وجود تفسيرٍ قاطع، بل تعلّق أهمية كبرى على تفضيلات الفرد، وعلى الرؤية العقلانية، والقيود الهيكلية[٥١]،

---

(٤٨) **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى،» الأصحاح ٦، الآية ٢٤.

(٤٩) في حين أن الجماعة في باكستان تشجب العلمانية والدولة العلمانية وتصفها بال «قوة الشريرة»، فإن الجماعة في الهند تدافع بالحماسة نفسها عن العلمانية وتعتبرها «نعمة» وضمانة لمستقبل آمن للإسلام»». انظر: Mumtaz Ahmad, «Islamic Fundamentalism: The jamaat-i-Islami and An the Tablighi Jamaat,» in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), p. 505; Khaled Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2003); Brinkley Messick, «Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse,» *Law and Society Review*, vol. 22, no. 4 (1988), pp. 637-659, and İhsan Yilmaz, *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States* (Burlington, VT: Ashgate, 2005).

(٥٠) Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

(٥١) Mancur Olson, *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities* (New Haven, CT: Yale University Press, 1984); Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Declines in Firms, Organizations and States* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972); Robert H. Bates, *Markets and States in Tropical Africa* (Berkeley, CA: University of California Press, 1981); Gill, *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and State in Latin America*, and David Waldner, *State Building and Late Development* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999).

كما إنها تتعرض لأفكارٍ هامة يتمّ من خلالها تحليل استراتيجيات الشخصيّات الفاعلة في الصراعات السياسيّة. كما إن لهذه النظريّة قيمتها في دراسة التفسيرات الإنسانيّة السياقيّة للدين، فأنا أتفق مع النقد الذي يوجّهه أصحاب نظرية الخيار العقلاني لمنهج التحضر سالف الذكر في الجزء السابق من النص الذي بين أيدينا، ولا يزال لديّ الكثير من التحفظات حول تفسير هذه النظرية للعلاقات بين الدولة والدين.

يعدّ جيل أحد مؤيّدي نظرية الخيار العقلاني القلائل الذين تناولوا بالبحث أسباب سياسات الدولة إزاء الدين[٥٢]؛ فهو يبرهن على أنّ هذه السياسات تتباين وفقاً للحسابات المتفاوتة للحكّام السياسيين لتكاليف الفرصة القائمة على التفضيلات الخاصّة بهم بشأن ما يأتي:

(١) الحفاظ على الوجود السياسي.

(٢) خفض تكلفة الحكم.

(٣) النجاح في تحقيق النمو الاقتصادي، بالإضافة إلى زيادة الإيرادات الحكوميّة والتقليل من الاضطرابات المدنية[٥٣]. يضيف جيل قائلاً: إن قادة فرنسا وتركيا يتّبعون سياسات أكثر تقييداً إزاء الدين عن تلك التي يتّبعها القادة في الولايات المتحدة؛ لأنّ هذه السياسات تساعدهم على الحد من تكاليف الفرصة البديلة.

تكمن قوة حجة جيل في القدرة على تفسير المرونة الاستراتيجيّة التي يتمتّع بها القادة السياسيّون، ومع ذلك لا يمكن من خلالها تفسير قرارات إحدى المجموعات الناشطة الهامة، وأعضاء المحاكم العليا/ الدستورية، الذين لا يعيرون اهتمامهم في المقام الأوّل إلى البقاء السياسي، أو تكلفة الحكم أو التنمية الاقتصاديّة عند البتّ في المسائل

---

(٥٢) Roger Finke, «Religious Deregulation: Origins and Consequences,» *Journal of Church and State*, vol. 32, no. 3 (1990), pp. 609-626, and Anthony Gill and Arang Keshavarzian, «State Building and Religious Resources: An Institutional Theory of Church-State Relations in Iran and Mexico,» *Politics and Society*, vol. 27, no. 3 (1999), pp. 430-464.

(٥٣) Anthony Gill, *The Political Origins of Religious Liberty* (New York: Cambridge University Press, 2007), esp. p. 232.

المتعلّقة بالعلاقات القائمة بين الدولة والدين[٥٤]. علاوةً على ذلك، من الواضح أنّ المنهج الذي يتبعه جيل ينادي بمركزيّة الدولة؛ لأنه يركّز على الحكام على حساب نشطاء المجتمع في إطار عمليّة تشكيل سياسات الدولة. يتجاهل هذا المنهج أيضاً - في الوقت ذاته - الانقسامات الأيديولوجيّة بين الحكّام بحجّة الأفضليّات القياسيّة بالنسبة إليهم، ويواجه هذا المنهج مصاعب كثيرة عند التطرق إلى الحالات التي أعرض لها، فالحظر المفروض على الحجاب في تركيا وفرنسا قد انطوى على مخاطرة سياسية (في السابق)، وأوجد تكاليف حكم باهظة، في الوقت الذي لم يسهم فيه في التنمية الاقتصادية على وجه الإطلاق.

تكمن نقطة الضعف الأساسيّة في نظرية الخيار العقلاني (أو - على الأقل - في نسختها «المبسطة») في أنها تتّخذ التفضيلات الفرديّة على أنها أمر مسلّم به إلى حدٍّ بعيد[٥٥]. طبقاً لهذه النظرية، يتمتّع الحاكم والمزارع بتفضيلات متميّزة تتشكل معالمها في سياق الوضع الاجتماعي والاقتصادي لكل منهما بغض النّظر عن عقيدته وأيديولوجيّته.

يسعى هذا الكتاب إلى محاولة تجاوز حدود الخيار العقلاني من خلال تفريغ خيارات الأفراد عن طريق تحليل أيديولوجياتهم؛ فيبين لنا أن الحاكم والمزارع قد يكون لهما الخيارات ذاتها إذا كانت لديهما الأيديولوجية نفسها[٥٦]، بيد أن المشكلة الرئيسة تكمن في أنّ الخيار

---

(٥٤) كما شرحنا في الفصول التجريبية، فقد قمت بشرح قرارات القضاة حول العلمانية من خلال مواقفهم الأيديولوجية.

(٥٥) انظر: Karl-Dieter Opp, «Contending Conceptions of the Theory of Rational Action,» *Journal of Theoretical Politics*, vol. 2, no. 2 (1999), pp. 171-202, and Donald Green and Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science* (New Haven, CT: Yale University Press, 1996).

يتضمّن كتاب إيرا كاتزنلسون وباري واينغاست دراسات تحاول معالجة مسألة الخيار العقلاني هذه عبر دمجه بالمؤسسية التاريخية. انظر: Ira Katznelson and Barry W. Weingast, eds., *Preferences and Situations: Points of Intersection between Historical and Rational Choice Institutionalism* (New York: Russell Sage Foundation, 2005).

(٥٦) أصحاب نظرية الخيار العقلاني يدّعون أنهم فرديون على المستوى المنهجي. ولأنهم يتخذون التفضيلات على أنها أفكار محدّدة لا تلقى التقدير اللازم، يفسرون التغيير مبدئيّاً من خلال التغييرات الهيكلية. ويقول أحد القائمين على نظرية الخيار العقلاني «التغيرات السلوكيات (على مر =

العقلاني يتناول بالتحليل الأفكار التي إمّا تشكل - على وجه الإجمال - مبرّرات للسلوكيّات المحدّدة سلفاً أو تكون بمثابة أدوات تستخدم لتحقيق مصالحَ مادية.

يدور حديثي في هذا الموضع حول الأفكار التي تعدّ - في الأصل - بمثابة عوامل هامة في تكوين التفضيلات والمصالح. على حدّ تعبير ماكس فيبر «ليست الأفكار في حدّ ذاتها، وإنّما المصالح المادية والمثاليّة هي التي تحكم سلوك الأفراد بشكل مباشر.

لا تزال - في كثيرٍ من الأحيان - «صور العالم» التي تشكّلت من واقع «الأفكار» هي التي تحدّد - كما هو الحال بالنسبة إلى عمال التحويلة في سكة الحديد - المسارات التي يتمّ فيها دفع عجلة العمل إلى الأمام عن طريق ديناميكيّة المصالح»[(٥٧)].

في الختام، يتعيّن علينا أن ندفع بعدم توافر القدرة على تفسير نجاح سياسات الدولة إزاء الدين عن طريق الحتمية الاقتصاديّة لنظرية العصرنة، ولا الحتمية الدينية لمنهج التحضر، ولا الخيارات القياسية لنظرية الخيار العقلاني على حدٍّ سواء.

من ثَم، فإنّنا نسعى في هذا الكتاب إلى توضيح تلك النقاط من خلال تحليل الصراعات الأيديولوجية، مع المحافظة على التوازن بين التحضّر (الذي يؤكّد دور الأفكار على حساب عمل الإنسان) والخيار العقلاني (الذي يقوّض دور الأفكار، في تكوين خيارات الجهات الفاعلة وسلوكيّاتها. فمن ناحية، يأخذ هذا الكتاب على محمل الجد الأيديولوجيّات والأديان، ومن

= الوقت) هي نتائج لقيود متبدّلة؛ التغيرات السلوكية (عبر الأفراد) هي نتائج لقيود متباينة). انظر: Laurence R. Iannaccone, «Rational Choice: Framework for the Social Scientific Study of Religion,» in: Lawrence A. Young, ed., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* (New York: Routledge, 1996), p. 28.

(٥٧) Max Weber, «The Social Psychology of the World Religions,» in: H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 280; Peter A. Hall, «Preference Formation as a Political Process: The Case of Monetary Union in Europe,» in: Katznelson and Weingast, eds., *Preferences and Situations: Points of Intersection between Historical and Rational Choice Institutionalism*, esp. pp. 152-154, and Erik Bleich, «Integrating Ideas into Policy-Making Analysis: Frames and Race Policies in Britain and France,» *Comparative Political Studies*, vol. 35, no. 9 (2002), pp. 1054-1076.

ناحية أخرى، يؤكّد الكتاب عدم إمكانية النظر إلى العلمانيّة والإسلام والمسيحية على أنها معتقدات مغلقة على نفسها، بل يعدُّ كلٌّ منها كتاباً مفتوحاً أمام تفسيرات مختلفة.

فحتى لو قبل المرء حجّة الكتاب حول أهميّة الأيديولوجيات، لا يزال هناك سؤال يتعيّن علينا الإجابة عليه، ألا وهو: ما سبب هيمنة العلمانية السلبية في النموذج الخاص بالولايات المتحدة الأمريكيّة، في حين تكون العلمانية الحازمة صاحبة اليد الطولى في كلا النموذجين الخاصين بفرنسا وتركيا؟

تتطلّب منّا الإجابة عن هذا السؤال القيام بإجراء دراسة تحليليّة تاريخيّة.

ثالثاً: التشكل التاريخي وهيمنة العلمانية الحازمة والسلبية

يُعدّ ظهور الأيديولوجيّات وهيمنتها على العلاقات بين الدولة والدين إحدى العمليّات المعقّدة التي تتطلب تحليلاً نوعيّاً للمسار التاريخي لكلّ حالة.

فمن الصعوبة بمكان تقديم تفسير سببيٍّ حتميٍّ عنها، والحجّة التي أسوقها في هذا السياق هي أنّ العلاقات السياسيّة للأديان والتصوّرات المتعلّقة بها تتسبّب في تشكيل صياغات محدّدة للأيديولوجيّات ونظم الدولة والدين، فالعلاقة الوثيقة بين الدين والسلطة السياسيّة توجد تصوّرات سلبيّة محدّدة بين أولئك الساخطين على السلطة. على حدّ قول أليكسيس دو توكفيل «لقد كانت هناك أديان مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالحكومات الدنيوية، ولكن عندما يقوم دين بتكوين مثل هذا التحالف، فهو بذلك يضحّي بمستقبله من أجل الحاضر، وبالتالي لا يمكن الدين أن يشارك في القوّة الماديّة للحكام من دون أن يناله نصيبٌ من روح العداء الموجّهة ضدّهم»[٥٨].

(٥٨) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution* (Paris: GF-Flammarion, 2000), p. 297.

من المرجح أن تجعل مثل هذه العلاقة بين الدين والدولة «العلمانية رمزاً للمعارضة». انظر: Mark Chaves and David E. Cann, «Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure,» *Rationality and Society*, vol. 4, no. 3 (1992), p. 276.

يمكننا الوقوف على هذه النقطة الأساسيّة عن طريق تناول العلاقات السياسيّة للأديان بالتحليل والدراسة خلال فترة بناء الدولة باعتبارها تمثل بصفةٍ عامة المنعطف الحاسم الذي يوجد التبعيّة للمسار في ما يخصّ تفاعلات الدولة والدين؛ ففي بعض الحالات، يتحدّد في إطار تكوين الدولة الحديثة أي نظام قديم على أساس التزاوج بين النظام الملكي القديم والهيمنة الدينيّة التي ينظر إليها من قبل الصفوة التقدّميّة على أنّها إحدى العقبات التي تقف في وجه النظام الجمهوري الجديد؛ فالنتاج الرئيس للنظام القديم هو الحركة المعادية لرجال الدين (أو المناهضة للدين نفسه)، وينظر من يحملون في قلوبهم العداوة تجاه رجال الدين إلى الدين السائد على أنّه أحد المصادر التي تقدّم تبريراً لرفض النظام الملكي والمؤيّد المحتمل لإعادته، فنجد أنّ المحافظين المتديّنين يعارضون سحب اعتراف الدولة بدينهم؛ لأنهم يودّون الحفاظ على الهيمنة لدينهم.

خلاصة القول إنّ النظام القديم يعد أساساً لعمليّة الاستقطاب بين المعارضين لرجال الدين والمحافظين.

إلى جانب المستويات العدائيّة المختلفة للحركات المناهضة للدين ورجاله، تنجم عن هذه الحركات عدّة نتائج يتوقّف تحقيقها على مدى تنظيم هذه الحركات والدعم الشعبي الموجّه إليها وتوقيتها، فهي قد ينشأ عنها قيام إمّا دولة مناهضة للدين أو دولة علمانيّة تطغى فيها العلمانيّة الحازمة.

تتغيّر هذه النتائج كما رأينا في إطار التحوّلات التي سبق وأن تناولناها بالمناقشة، على سبيل المثال لا الحصر، في إطار التحوّل من الاتحاد السوفياتي المعادي للدين إلى روسيا العلمانيّة. تشير الأمثلة الآتية إلى التغيّر الذي طرأ بالانتقال من العلمانيّة الحازمة إلى العلمانيّة السلبيّة بوصفها الأيديولوجيّة المهيمنة.

نسوق في ما يأتي مثالاً على النتيجة الأولى ممثّلاً في الاتحاد السوفياتي (الدولة المعادية للدين)، حيث واجهت الكنيسة الأورثوذكسية في روسيا صراعاً مع البلاشفة المناهضين للدين، ويُعزى ذلك ـ في المقام الأول ـ إلى

التصاقها بالنظام الملكي الروسي[٥٩]. في النظام القديم كانت «الكنيسة الأورثوذكسية الروسية هي الكنيسة المعتمدة في الإمبراطورية الروسية، وكان تسار هو رأس هذه الكنيسة»[٦٠]، وكان ذلك من الأسباب الرئيسة للعداء الذي أظهره لينين وغيره من زعماء ثورة ١٩١٧ تجاه الكنيسة، حيث كان إلحادهم أكثر الدوافع العدائية إزاء الدين، وهو ما يختلف عن إلحاد ماركس الذي كان إلحاداً فلسفيّاً[٦١].

ونتيجة لسياسات الاتحاد السوفياتي المعادية للدين، انخفض عدد أتباع الكنيسة الأورثوذكسيّة الروسيّة من ٥٠,٠٠٠ شخص في عام ١٩١٧ إلى حوالى ٢٠٠ أو ٣٠٠ شخصٍ في عام ١٩٣٩[٦٢].

تقدّم المكسيك مثالاً واضحاً على النتيجة الثانية المتمثّلة في سيطرة أيديولوجيّة العلمانيّة الحازمة؛ فقد كان الجمهوريون الليبراليون إبان القرن التاسع عشر ينظرون إلى الكنيسة الكاثوليكيّة على أنّها حليف للحكام المحافظين الفاشستيين؛ وبالتالي عندما وصلوا إلى السلطة اتّبعوا سياسات معادية ضدّ رجال الدين، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، مصادرة أملاك الكنيسة، واعتبار عقد الزواج المدني شرعيّاً عوضاً عن الزواج الديني.

عندما عاد المحافظون إلى الحكم في عام ١٨٦٤ أعادوا تأسيس النظام الملكي بيد أنه لم يَدُم لأكثر من ثلاث سنوات، حيث لم يترك النظام القديم ذكرى طيبة في نفوسهم. أعاد الليبراليون في عام ١٩١٠ بناء الدولة واعتمدوا الدستور الصادر في عام ١٩١٧ والذي أرسى دعائم الهيمنة الأيديولوجيّة الحازمة على وجه العموم والتعليم العلماني والإجباري والمجاني بوجه خاص (المادة ٣)، ونتيجة لذلك، قامت القوى المحافظة

---

(٥٩) Krindatch, «Changing Relationships between Religion, the State, and Society in Russia,» p. 271.

(٦٠) Harold J. Berman, «Religious Rights in Russia at a Time of Tumultuous Transition: A Historical Theory,» in: van der Vyver and Witte Jr., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, p. 287.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٦٢) Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, p. 231.

بثورة كريستيرو في الفترة من عام ١٩٢٦ إلى ١٩٢٩[٦٣]، إلا أنّه نتيجة لفشل الثورة فقد تمّ تنفيذ سياسات العلمانيّة الحازمة، وبدت في بعض هذه السياسات الروح العدائيّة إزاء الدين. على الرغم من **عدم وجود الكنيسة الكاثوليكيّة رسمياً في المكسيك** بعد صدور دستور عام ١٩١٧، فقد تولّت الحكومات بالرعاية الكنسية الكاثوليكيّة من خلال السماح لها باستخدام مباني الكنيسة، كما حافظ التعديل الدستوري لعام ١٩٩٢ - في الوقت ذاته - على الحريات الدينيّة الأساسية وأضفى الشرعيّة على الكنيسة الكاثوليكيّة[٦٤].

تضرب دولتا إسبانيا والبرتغال مثالين على النتيجة الثانية المؤقّتة، فكلا البلدين أظهر عداءه ضدّ الإكليروس نتيجةً لردّ فعل الجمهوريّين على تعامل الكنيسة الكاثوليكيّة مع الأنظمة الملكيّة. على حدّ قول بول مانويل: «كانت السلطة والشرعيّة السياسيّة المطلقتين في إسبانيا والبرتغال حتى العهد الحديث في يد الملك، ثمّ شرعت الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة في مطالبة الملك بتولّيهم السلطة الدينيّة، وحصل في مقابل ذلك على عدة هبات ملكيّة تتمثّل في تملّك الأراضي فضلاً عن غير ذلك من المزايا الأخرى»[٦٥].

واجهت كبار الشخصيّات الجمهورية في القرن التاسع عشر «النظام الإسباني القديم». نتيجة للدّعم المستمرّ من جانب الكنيسة الكاثوليكيّة للتاج الملكي والأرستقراطيّة، أصبح الجمهوريّون مناهضين للإكليروس بعنف وثبات»[٦٦]. أسّس المناهضون للإكليروس - في كلا البلدين - الجمهوريّات العلمانيّة الحازمة التي مارست سياسات قمعيّة إزاء الكنيسة في مستهل القرن العشرين، إلا أن المحافظين ناضلوا من أجل استعادة

---

(٦٣) David C. Bailey, *Viva Cristo Rey!: The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico* (Austin, TX: University of Texas Press, 1974).

(٦٤) Gill, *The Political Origins of Religious Liberty*, p. 116.

(التشديد في الأصل).

(٦٥) Paul Christopher Manuel, «Religion and Politics in Iberia: Clericalism, Anticlericalism, and Democratization in Portugal and Spain,» in: Jelen and Wilcox, eds., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*, p. 74.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٦.

الحكم، وأسّسوا بالفعل «نظماً اتحاديّة وفاشستيّة في الثلاثينيات»(٦٧). باتت إسبانيا والبرتغال ـ في نهاية المطاف ـ من بين الدول التي تطبق النظم الديمقراطيّة في السبعينيات والثمانينيات، حيث رفعت الدولة يدها عن الكنيسة الكاثوليكيّة، مع إبقائها على بعض الامتيازات من خلال الاتفاقات البابويّة.

أما بالنسبة إلى البلدان التي لا وجود فيها للنظام القديم، فالحركة المناهضة للإكليروس غير موجودة أو مهمّشة، فالنظام القديم يرتكز في وجوده أو غيابه على أربعة مكوّنات كما رأينا في الحالات السابقة:

(١) نظام ملكي.

(٢) دين سائد.

(٣) تحالف بين الاثنين.

(٤) حركة جمهوريّة ناجحة.

في حالة الدول التي يوجد فيها نظام قديم على غرار روسيّا والمكسيك وإسبانيا والبرتغال، تتواجد العناصر الأربعة من الناحية التاريخيّة، أما باقي الدول الأخرى التي لا يوجد بها نظام قديم فهي تفتقر إلى بعض تلك العناصر ممّا يؤدي إلى قيام دولة دينيّة أو دولة ذات دين راسخ أو دولة علمانيّة تطغى فيها العلمانيّة السلبيّة.

تُضرب إيران ـ في العصر الحديث ـ خير مثالٍ على النتيجة الأولى، حيث كانت العناصر الأولى والثانية والرابعة إبان ثورة ١٩٧٩ موجودة، ولكنّ الدين السائد لم يكن في وضع تحالف مع النظام الملكي، بل على النقيض من هذا، اكتسب رجال الدين الشيعة شعبيّتهم بالتصدي للشاه وقادوا الثورة، من ناحية أخرى، لم تشهد المملكة العربيّة السعودية ـ وهي أيضاً دولة دينيّة ـ تحولاً جمهوريّاً منذ استقلالها في عام ١٩٢٦؛ وبالتالي فليس لديها نظام قديم، وإذا ظهرت حركة جمهوريّة نجحت في تحقيق أهدافها، يتحوّل النظام الحالي القائم على التحالف

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٧. انظر أيضاً: Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), pp. 75-81.

بين النظام الملكي السعودي والزعماء الوهابيين إلى نظام قديم.

وفي بعض الدول الأوروبيّة التي ليس لديها دين راسخ وثابت، لا يوجد نظام قديم بسبب غياب التحوّل الجمهوري. لا يزال التحالف بين النظام الملكي والكنيسة قائماً ومستمراً، على الرغم من كونه رمزيّاً فحسب، وبالتالي فهو نظامٌ حديثٌ، ويمكن أن نعتبره ـ على أدنى تقدير ـ أحد النظم المعاصرة، وليس من ضمن النظم القديمة.

تختلف بريطانيا اختلافاً نسبيّاً عن الأنظمة الملكيّة الاسكندنافية نتيجة السيطرة الإنجيلية التي كانت أضعف من الهيمنة اللوثرية، وقد تعرّضت المؤسّسة الإنجيليّة للهجوم من جانب عدة ديانات بديلة ابتداءً من الكاثوليكية ومروراً بعدة طوائف بروتستانتيّة. كانت المؤسّسة الإنجيليّة ـ على نحو مماثل ـ تتمتّع بسلطة اجتماعيّة أو سياسيّة أقلّ من سلطة الكنيسة الكاثوليكيّة في بعض البلدان؛ وبالتالي لم يكن هناك أيّ مبرّر لشنّ هجوم متطرّف عليها»[(٦٨)]. في بريطانيا، «لم تكن هناك أيّة حاجة إلى إسقاط الدين في حد ذاته؛ لعدم وجود بابا أو رأس للكنيسة أو جماعة كهنة محتكِرة»[(٦٩)]. من ثَمّ، لم ينشب أيّ نزاع بين القوى الدينيّة والعلمانيّة، ولم يكن هناك أيّ خلاف بينهما في بريطانيا العظمى يشبه الخلاف القائم بينهما في فرنسا[(٧٠)]. تضرب اليونان نموذجاً فريداً في أوروبا: فقد شهدت تحوّلاً جمهوريّاً مع محافظتها على ديانتها الراسخة والثابتة، فلم يكن هناك ما يمكن أن نطلق عليه «النظام اليوناني القديم»؛ لأنّ الكنيسة اليونانيّة الأورثوذكسيّة لم تكن إحدى الدعائم القويّة للنظام الملكي ضد الجمهوريين، حيث لم تخضع الكنيسة لأيّة سلطة سياسيّة نتيجة للتقليد القيصري البابوي الذي يسمح بالتناوب في تولّي سلطة

(٦٨) Tariq Modood and Riva Kastoryano, «Secularism and the Accommodation of Muslims in Europe,» in: Tariq Modood, Anna Triandafyllidou, and Ricard Zapata-Barrero, eds., *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* (New York: Routledge, 2006), p. 163.

(٦٩) Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (New York: Vintage Books, 2003), p. 51.

(٧٠) Jean Bauberot and Severine Mathieu, *Religion, modernisé et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914* (Paris: Seuil, 2002), p. 33.

الدولة(٧١). على هذا، فإنّ الكنيسة قد استُخدِمت في السابق - بوصفها إحدى المؤسسات - من قبل الأنظمة المحافظة والإصلاحيّة الفاشستيّة والاشتراكيّة على حدّ سواء»(٧٢).

من بين الدول العلمانيّة تلك الدول التي تفتقر إلى وجود نظام قديم تمرّ من خلاله بتجربة هيمنة العلمانيّة السلبية، فدول مثل إيرلندا وبولندا كان لديها دين سائد، في حين لم تتوافر فيها جبهة ملكيّة ضد أخرى جمهوريّة.

بالتالي فالهيمنة الكاثوليكيّة لم تكن تعدّ قوّة مضادّة للجمهوريّة، بل بدلاً عن ذلك، كان يُنظر إلى الكنيسة الكاثوليكيّة - عبر التاريخ - على أنّها رمز للمقاومة ضدّ «الاستعمار البريطاني» في إيرلندا(٧٣)، وضدّ الغزوات والانقسامات والاحتلال في بولندا(٧٤). أمّا في ألمانيا فكانت الدولة تخضع لنظام ملكيٍّ تحوّل إلى جمهوري تغيب عنه أيّة هيمنة دينيّة؛ ففي خضمّ الثورةً الثقافيّة (Kulturkampf)، لم يكن الخلاف بين الدين والعلمانيّة، بل كان بين سلطة الدولة البروتستانتيّة وبين الكاثوليكيّة في المقام الأول(٧٥). في الوقت الذي كانت هولندا تخضع لنظام ملكي، ولم يكن فيها وجود لأيّ دين مهيمن، وإن «سيطر الانقسام الواقع بين الكالفينيين والروم الكاثوليك على تشكيل كيان الدولة الهولندية وتكوين أمة هولندية»(٧٦).

---

(٧١) George Th. Mavrogordatos, «Orthodoxy and Nationalism in the Greek Case,» *West European Politics*, vol. 26, no. 1 (2003), pp. 117-136.

(٧٢) Nikos Kokosalakis, «Religion and Modernization in 19th Century Greece,» *Social Compass*, vol. 34, nos. 2-3 (1987), p. 231.

(٧٣) Michele Dillon, «Catholicism, Politics, and Culture in the Republic of Ireland,» in: Jelen and Wilcox, eds., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*, p. 48.

(٧٤) Timothy A. Byrnes, «The Challenge of Pluralism: The Catholic Church in Democratic Poland,» in: Ibid., p. 27.

(٧٥) Reinhard Henkel, «State-Church Relationship in Germany: Past and Present,» *GeoJournal*, vol. 67, no. 4 (2006), p. 309; Fetzer and Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, p. 106, and Andrew C. Gould, *Origins of Liberal Dominance: State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), p. 83.

(٧٦) Knippenberg, «The Changing Relationship between State and Church/Religion in the Netherlands,» p. 328.

من ناحية أخرى، شملت النزاعات القائمة بين الكنيسة والدولة عدة أطراف إلى جانب قوتين متصارعتين هما «الدين والعلمانيّة»، الأمر الذي أدّى إلى سيادة نظام علماني سلبي، وهو النظام الهولندي الذي يُعرف تحت مسمّى «نظام التدعيم بالأعمدة» (Pillarization System)[(٧٧)].

من ناحية أخرى، افتقرت الهند تحت النظام الاستعماري إلى النظام الملكي المحلي وأيضاً إلى وجود الدين السائد، حيث تبنّى مؤسسو الهند الحديثة نظام العلمانية السلبيّة للحفاظ على كلّ من استقلاليّة الدولة السياسية، وتعايش الأغلبيّة الهندوسيّة السلمي في ظل وجود أقليّة مسلمة هائلة[(٧٨)]. في الوقت الذي عاشت فيه كندا وأستراليا تجربة غياب النظام الملكي (إبان كونهما مستعمرتين بريطانيتين في السابق) وتعدّد الديانات (عدة طوائف بروتستانتيّة وكاثوليكيّة)؛ وهو الأمر الذي يفسر بوضوح غياب نظام قديم وسيطرة العلمانيّة السلبيّة في هذه الحالات[(٧٩)].

ويعد غياب النظام القديم أو وجوده عاملاً أساساً في الحالات الثلاث التي تمّ عرضها، فقد أصبحت العلمانيّة السلبيّة والحازمة التي تكوّنت صورتها في الأذهان وعبّر عنها المثقّفون في كتاباتهم لعشرات السنين، بمثابة أيديولوجيّات مهيمنة خلال فترات نشأة الدولة العلمانيّة في الولايات المتحدة (١٧٧٦ ـ ١٧٩١: من تاريخ إعلان الاستقلال وحتى التعديل الأول)؛ وفي فرنسا (١٨٧٥ ـ ١٩٠٥: من تاريخ صدور القوانين الدستوريّة في عام ١٨٧٥ وحتى تاريخ صدور قانون فصل الكنيسة عن الدولة في عام ١٩٠٥)؛ وفي تركيا (١٩٢٣ ـ ١٩٣٧: من تاريخ تأسيس الجمهوريّة إلى تاريخ التعديل الدستوري الذي يشدّد على العلمانيّة بوصفها أحد المبادئ الدستورية).

---

(٧٧) Dekker and Ester, «Depillarization, Deconfessionalization, and De-Ideologization: Empirical Trends in Dutch Society 1958-1992».

(٧٨) Rajeev Bhargava, «The Distinctiveness of Indian Secularism,» paper presented at: *The Future of Secularism* (conference), edited by T. N. Srinivasan (New York: Oxford University Press, 2007), and Gary Jeffrey Jacobsohn, *The Wheel of Law: India's Secularismin Comparative Constitutional Context* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003).

(٧٩) David Lyon and Marguerite van Die, eds., *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America* (Toronto: University of Toronto Press, 2000), and Monsma and Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, pp. 87-120.

تعتبر هذه الفترات بمثابة منعطفات حادّة حلّت خلالها الدولة العلمانيّة محلّ الأنظمة القديمة القائمة على العلاقة بين الدولة والدين، بل إنّها تركت لنا إرثاً أيديولوجيّاً ومؤسساتيّاً مستمراً معنا منذ ذلك الحين.

هذا، ويُعرّف المنعطف الحاسم ـ على وجه العموم ـ على أنّه اللحظة التي تتوافر فيها القوّة والشروط الهيكليّة اللازمة للتغيير النظامي، فهي الفترة التي تغلق فيها الاختيارات الباب أمام الخيارات البديلة، وتؤدّي إلى نشأة مؤسّسات تتولّد فيها عمليّات ذاتيّة الدعم غير مستقلّة المسار(٨٠).

في هذه الحالات الثلاث التي نتعرّض لها بالمناقشة، نجد أن المنعطفات الحاسمة جاءت في أعقاب وقوع الأزمات الهيكليّة التي سببها نشوب حروب مثل: حرب الاستقلال الأمريكيّة (١٧٧٥ ـ ١٧٨٣)، والحرب الفرنسيّة ـ البروسيّة (١٨٧٠ ـ ١٨٧١)، وحرب الاستقلال التركيّة (١٩١٩ ـ ١٩٢٢).

بالإضافة إلى ما سبق، كانت هناك عوامل قوة كامنة ومجموعات أيديولوجيّة لديها الرغبة والقدرة على تشكيل النظام الجديد إبّان الأزمة الهيكليّة؛ فعندما يصبح النظام قويّاً، يوجِد نوعاً من التبعيّة للمسار. في خضم الآثار الكارثيّة المترتّبة على مثل هذا التحوّل، يصبح من الصعوبة بمكان إحداث أيّ تغييرٍ، وهو ما يتطلب المرور بمنعطفٍ حادٍّ جديدٍ(٨١). قد يختلف طول المراحل الانتقاليّة طالما قصرت مدتها عن «مدّة عمليّة التبعيّة للمسار المتولّدة عنها»(٨٢). وفقاً لما ذكره روث كولييه وديفيد كولييه، فهي «تمتدّ من مراحل انتقاليّة سريعة ـ منها على سبيل المثال،

(٨٠) Giovanni Capoccia and R. Daniel Kelemen, «The Study of Critical Junctures: Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism,» *World Politics*, vol. 59, no. 3 (2007), p. 341.

(٨١) وفقاً لجايمس ماهوني، فإن المراحل الانتقالية هي «أوقات من عدم اليقين الهيكلي حيث تقوم فيها الجهات الفاعلة المتعمدة بصياغة النتائج بطريقة أكثر طوعية مما تسمح به الظروف العادية. . . قبل أية مرحلة انتقالية، تكون هناك مجموعة كثيرة من النتائج ممكنة، وبعد مرحلة انتقالية، يتم إنشاء مؤسسات وهيكليات ثابتة، ويضيق مدى النتائج المحتملة بشكل كبير». انظر: James Mahoney, *The Legacies of Liberalism: Path Dependence and Political Regimes in Central America* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001), p. 17.

(٨٢) Capoccia and Kelemen, Ibid., p. 350.

لحظات من التغيير الهيكلي الهائل لمرحلة انتقاليّة مطوّلة قد تتوافق مع سياسة إدارة رئاسيّة أو أكثر أو فترة طويلة تستغرقها سياسة ما، أو فترة ممتدّة يستغرقها نظام. تتراوح الفترات الانتقاليّة ـ من وجهة نظري التحليليّة ـ ما بين تسعة إلى ثلاثة وعشرين عاماً[٨٣]، إلا أنّ هذه المنعطفات الحاسمة قد تبلغ فترتها ما بين عقد ونصف العقد في دولتي الولايات المتحدة الأمريكيّة وتركيا، في حين أنها قد تمتدّ في فرنسا إلى ثلاثة عقود.

وقد أثّر النظام القديم الذي ساد فرنسا وتركيا تأثيراً كبيراً في الخلفيّات الأيديولوجيّة للحركات العلمانيّة والدينيّة، وعلاقاتها ببعضها بعضاً، فالدين في كلا البلدين يعدّ دعامة أساسية للنظام الملكي، الذي جعل الصفوة الجمهوريّة تحمل روح العداء ضد الإكليروس؛ بمعنى أنّهم يعارضون النفوذ الذي يمارسه الدين على النظام السياسي والمجتمع.

علاوةً على ذلك، نجد أن الكاثوليكية في فرنسا والإسلام في تركيا ديانات سائدة.

من هذا المنطلق، فقد سعى المحافظون الكاثوليك والإسلاميون سعياً حثيثاً إلى الإبقاء على المؤسسات الدينيّة، خاصّة وأنه كان من الصعب إيجاد وازع ديني للفصل بين الدين والدولة. لم يكن هناك أيضاً أيّ جسر فكري يمرّ بين الحركات العلمانيّة والدينيّة، وكان من المتوقّع أن ينشب نزاع عنيف بين الحركتين؛ ومن هنا فقد كانت سيطرة العلمانيّة الحازمة تعني باختصار انتصار الحركة العلمانية على منافستها الدينية.

عندما نتطرّق إلى الحديث عن النموذج الأمريكي، نجدها دولة حديثة المنشأ نسبيّاً تتألّف من مجموعة من المهاجرين الوافدين إليها، ولم يكن لديها نظام ملكي محلي ولا دين مهيمن؛ ولهذا السبب لم تنظر الصفوة الجمهوريّة إلى الدين على أنه حليف لنظام ملكي قديم، بل بدلاً عن ذلك، كانت هناك طوائف بروتستانتيّة متنافسة لا تستطيع أي منها أن تدّعي أنّها تمتلك الأغلبيّة.

---

(٨٣) Ruth Berins Collier and David Collier, *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), p. 32.

كان من نتائج هذا التنوّع الديني الكبير أن رأت عدة طوائف دينيّة أنّ عمليّة الفصل بين الدين والدولة ـ في شكل الخيار الثاني ـ هي من أفضل الوسائل التي تضمن التمتّع بحرّياتهم الدينية»، وقد كان لصفوة المجتمع العلماني والديني قاعدة فكريّة مشتركة مبنيّة على ليبراليّة جون لوك.

وقد اعتمدت العلمانيّة السلبيّة في سيطرتها على مبدأ «الإجماع المتشابك» ـ وهو ما توصّلت إليه الحركات العلمانيّة والدينيّة لعدة أسباب.

يبين الجدول الرقم (٥) الحجة التاريخيّة.

الجدول الرقم (٥)

العلاقات التاريخية وظروفها إبان نشأة الدولة العلمانية

	I	II	III	IV
الولايات المتحدة الأمريكية	غياب النظام القديم (لا وجود لنظام ملكي محلي وتنوع الطوائف البروتستانتية)	لم تكن المجموعات العلمانية ضدّ الدور الديني العام. المجموعات الدينية كانت مفتوحة للفصل بين الدين والدولة	توافق في الآراء بين المجموعات الدينية والعلمانية	سيطرة العلمانية السلبية
فرنسا وتركيا	وجود نظام قديم يعتمد على النظام الملكي وهيمنة الكاثوليكية والإسلام	كانت المجموعات العلمانية مناهضة لدور الدين العام في حين كانت المجموعات الدينية تسعى إلى الحفاظ على تأسيس الكاثوليكية والإسلام	نزاع شديد بين المجموعات العلمانية والدينية	سيطرة العلمانية الحازمة

الجدير بالذكر أن العلمانيّة دخلت من النواحي الزمنية والتاريخيّة إلى فرنسا قبل دخولها إلى تركيّا. وعلى الرغم من أنّ القائمين على وضع النظم الإطارية في تركيا قد استعانوا بالنموذج الفرنسي، إلا أنّ ذلك لم يضعف الحجة التي تعتمد على النظام القديم.

١ ـ فضّل القائمون على وضع النظم الإطاريّة في تركيا الاستعانة بالنموذج الفرنسي على غيره من البدائل الأخرى لأنّ الظروف التاريخيّة في كلا البلدين كانت متشابهة إلى حدّ ما.

٢ ـ لا يعتبر النموذج التركي تقليداً للنموذج الفرنسي، بل توجد عدّة فوارق بين النموذجين؛ ففي نهاية المطاف أخذت تركيا المبادرة قبل فرنسا في عدة قضايا، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، وضع العلمانيّة في الدستور (في عام ١٩٣٧ بتركيا وعام ١٩٤٨ في فرنسا)، وتحريم الحجاب وإيجاد منظمة تكون بمثابة مظلّة للسيطرة على الإسلام (ديانت التركي في عام ١٩٢٤ والمجلس الفرنسي للدين الإسلامي في عام ٢٠٠٣)[٨٤].

ومنذ نشأة الدولة العلمانيّة، احتفظت العلمانية السلبية والعلمانية الحازمة بوضعهما المهيمن في حالة الدول الثلاث من خلال التلقين الأيديولوجي والتنشئة الاجتماعيّة المؤسساتيّة والتعليم الحكومي.

على الرغم من وجود عدد من القوى المناوئة والتحولات في المفاهيم، فالركيزة التي يعتمد عليها هذا المسار المنهجي هي البعد الحاسم للنزاعات الأيديولوجية. تتطلب هذه العلاقات والعمليات المعقدة المرتبطة بها أدوات مفاهيميّة دقيقة.

رابعاً: تشكيل المفاهيم وتنوعها وتسلسلها

إنّ التنوعات والتسلسلات التي تساعد على إدراك الظواهر المجرّدة وتقييم الحالات الملموسة هي في الواقع أدوات مفاهيميّة متكاملة غير مانعة لبعضها بعضاً على نحو تبادلي.

يستند اختيار أحد هذه المفاهيم أو غيره إلى مدى عمق التحليل، وفي ما يتعلق بالرقابة المؤسساتيّة للدين على السلطة التشريعيّة والسلطة القضائيّة، لا يوجد سوى نوعين ألا وهما:

الدول الدينية (على سبيل المثال، إيران) والدول غير الدينية (على

---

(٨٤) وفقاً لبيار جان لويزار، إن نموذج سياسات الدولة الفرنسية والتركية تجاه الدين هو الحكم الاستعماري الفرنسي في الجزائر، التي أسست مبدأ سيطرة الدولة على الإسلام، بدلاً عن الفصل بين الدولة والإسلام. انظر مقابلة لويزار مع علي إحسان أيدين، في: «Türkiye'de Smürge Modeli Laiklik Uygulaniyor,» *Zaman*, 14/3/2008.

انظر أيضاً: Pierre-Jean Luizard (ed.). *Le Choc colonial et l'islam: Les Politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam* (Paris: La Découverte, 2006).

سبيل المثال، الولايات المتحدة الأمريكية). يحتاج المرء - لأغراض زيادة الدقة المفاهيميّة - إلى الهبوط على «السلم التجريدي» على حدّ قول جيوفاني سارتوري[٨٥]. هناك طريقة بسيطة للهبوط ألا وهي: إضافة معيار جديد، مثل الموقف الحيادي للدولة إزاء الدين؛ وهو الأمر الذي يرفع عدد الأنواع إلى أربعة، بحيث تصبح: الدول الدينية (على سبيل المثال، إيران) دولاً ذات دين راسخ (على سبيل المثال، المملكة المتحدة) الدول العلمانيّة (على سبيل المثال، الولايات المتحدة الأمريكيّة)، والدول المناهضة للدين (على سبيل المثال، الصين). من الجلي أن هذه الأنواع هي «أنواع مثالية»[٨٦] على حدّ قول فيبر. قد تتناسب بعض الحالات مع هذه الأنواع تماماً، على الرغم من أنّ كثيراً من الحالات توجد من خلال أي من التسلسلات الموجودة بين هذه الأنواع؛ فألمانيا - على سبيل المثال - دولة علمانيّة من حيث التنوّع، بيد أن اضطلاعها بجمع ضرائب كنسيّة (تجمع في المقام الأوّل لصالح الكنائس الكاثوليكيّة وكنائس بروتستانتيّة معينة) يضعها في أحد التسلسلات الواقع بين النموذج الخاص بالدولة العلمانيّة ونظيره الخاص بالدولة ذات الدين الراسخ[٨٧]. على الجانب الآخر، تحيد إسبانيا والبرتغال وبولندا عن الأنواع المثاليّة، فهي - من ناحية - لا توجد فيها ديانات قائمة على أساس دستوري، ومن ناحية أخرى، تقوم تلك الدول بمنح امتيازات للكنيسة الكاثوليكيّة من خلال اتفاقات تعقد بين البابا والسلطة الحكوميّة.

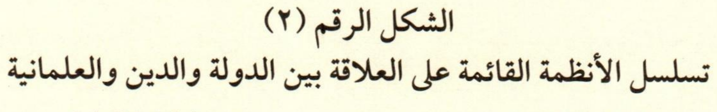
---

(٨٥) Giovanni Sartori, «Concept Misformation in Comparative Politics,» *American Political Science Review*, vol. 64, no. 4 (1970); Gary Goertz, *Social Science Concepts: A User's Guide* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006); David Collier and James E. Mahon, «Conceptual «Stretching» Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis,» *American Political Science Review*, vol. 87, no. 4 (1993), pp. 845-855, and David Collier and Steven Levitsky, «Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research,» *World Politics*, vol. 49, no. 3 (1997), pp. 430-451.

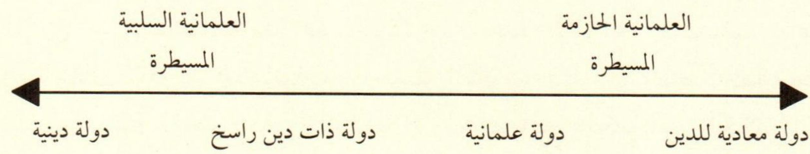
(٨٦) بحسب قول ماكس فيبر، «إن النوع المثالي... هو بناء **تحليلي** موحد. في نقائه المفهومي، لا يمكن العثور على هذا البناء الفكري على المستوى التجريبي في أي مكان في الواقع. إنها **سراب**. يواجه البحث التاريخي مهمة تحديد كل حالة على حدة، وإلى أي مدى هذه البناء المثالي يقترب أو يبتعد عن الواقع». انظر: Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, translated by Edward A. Shils and Henry A. Finch (New York: Free Press, 1949), p. 90. (التشديد في الأصل).

(٨٧) Monsma and Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*.

وتُصنّف إسرائيل ومصر في مصافّ الدول ذات الدين الراسخ في ما يتعلق بالتنوّع العام. من ثَمّ، يشير يوكسل سيزجين - عن قناعة - إلى أنّ القوانين والمحاكم الدينيّة هي التي تنظر في قضايا الأحوال الشخصيّة (على سبيل المثال، قضايا الزواج والطلاق والوصاية والميراث) في كلتا الحالتين(٨٨). استناداً إلى ذلك، يمكن أن نضعهما في أحد التسلسلات الواقعة بين النموذج الخاص بالدول ذات الدين الراسخ ونظيره الخاص بالدول الدينيّة.



الشكل الرقم (٢)
تسلسل الأنظمة القائمة على العلاقة بين الدولة والدين والعلمانية



يواصل هذا الكتاب هبوطه في السلم التجريدي من خلال الاضطلاع بدراسة تنوّع الدول العلمانيّة.

من ثَمّ، يستلزم الأمر منّا إضافة متغيّر آخر، سواء كانت الدولة العلمانيّة تنتهج سياسات إقصائيّة أو استيعابيّة إزاء الدين في المحيط العام، ممّا يؤدّي إلى تطوّر العلمانيّة بنوعيها (الحازمة والسلبية). يبيّن الشكل الرقم (٢) تنوّعات الأنظمة القائمة على العلاقة بين الدولة والدين والدولة العلمانيّة في إطار أحد التسلسلات.

ويمكن تعريف الأيديولوجيّات العلمانيّة الحازمة والسلبيّة على أنّها

---

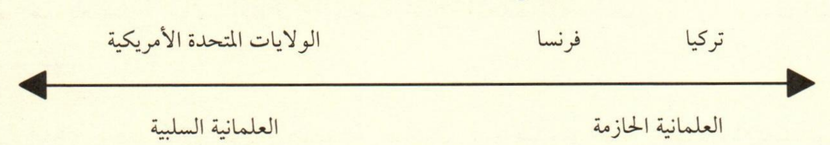
(٨٨) Yüksel Sezgin, «The State's Response to Legal Pluralism: The Case of Religious Law and Courts in Israel, Egypt and India,» (Ph. D Dissertation, University of Washington, Seattle, 2007).

بالنسبة إلى الخلافات الأيديولوجية بين المجموعات المؤيدة للدين والمجموعات المؤيدة للعلمانية التي تصوغ سياسات الدولة الإسرائيلية تجاه الدين، انظر: Kenneth D. Wald, «The Religious Dimension of Israeli Political Life,» in: Jelen and Wilcox, eds., *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many*, and Yüksel Sezgin «Can the Israeli Status Quo Model Help Post-February 28 Turkey Solve Its Problems?,» *Turkish Studies*, vol. 4, no. 3 (2003), pp. 47-70.

أنواع ثنائية التفرّع. على الرغم من ذلك، تتّسم سياسات الدولة بأنّها أكثر تعقيداً وأقلّ اتساقاً من الأيديولوجيّات؛ حيث يتضمّن كلا نوعي العلمانيّة أنواعاً مثالية، في حين تتواجد السياسات الحقيقيّة للدولة من خلال أحد التسلسلات الواقعة بينها؛ فالدول لا تطبّق أيديولوجيّة العلمانيّة الحازمة بحذافيرها (بحيث يستثنى الدين كليّةً من المحيط العام) ولا تطبق أيضاً أيديولوجيّة العلمانيّة السلبيّة البحتة (بحيث يسمح بأيّ شكل من أشكال ظهور الدين على المستوى العام). على هذا، يجدر بنا القول بأنّ هيمنة العلمانيّة الحازمة أو السلبيّة في أي بلد هي «قضيّة متدرجة». في فرنسا وتركيا ـ على الرغم من التشابه الأيديولوجي بينهما ـ لا يزال هناك تباين بينهما من حيث مستويات استبعاد الدين من المحيط العام، فنجد أنّ بعض السياسات المتّبعة في هذه الدول، مثل حظر التعليم الديني الخاص، وتحريم ارتداء الحجاب داخل الحرم الجامعي وفي المدارس الخاصّة إلى أن تركيا تفرط في موقفها بشأن استبعاد الدين عن السياسة مقارنة بفرنسا ـ على النحو الموضّح في الشكل الرقم (٣).

الشكل الرقم (٣)

تسلسل العلمانية الحازمة والسلبية



نورد في هذا الموضع التباينات الموجودة بين حالتي فرنسا وتركيّا وآثارها المتنوّعة على الديمقراطيّة والفاشستية (السلطوية)[٨٩]. تعايشت

---

(٨٩) زانا سيتاك يشير إلى أن سياسات الدولة تجاه الدين أكثر إقصائية في تركيا مما هي في فرنسا أن التشكيل التاريخي للوطنية في تركيا كان مستقلاً عن ـ إن لم نقل ـ ضد الإسلام، في حين أن التشكيل التاريخي في فرنسا كان لديه اتجاهان واحد مضاد للكاثوليكية وآخر مناهض لها. انظر: Zana Çitak, «Nationalism and Religion: A Comparative Study of the Development of Secularism in France and Turkey,» (Ph.D Dissertation, Boston University, 2004).

تتجاهل هذه الحجة الوجود التاريخي والمعاصر للوطنية المؤدية إلى الإسلام في تركيا. يشرح الفصل السادس أن المؤسس للوطنية في تركيا، ضياء غوكالب (Ziya Gökalp)، كان من المؤيدين للإسلام، على الأقل لم يكن معادياً للإسلام.

العلمانيّة الحازمة في فرنسا منذ نشأة الدولة العلمانية في أواخر القرن التاسع عشر وحتى وقتنا الحاضر مع ديمقراطيّة متعدّدة الأحزاب واكتسبت دعماً شعبيّاً كبيراً. في الوقت ذاته، تصدت لها الحركات الكاثوليكية التي دعمت إعادة إنشاء النظام الملكي والحكم الفاشستي كما كان الوضع، على سبيل المثال، أن نظام الحكم الفاشستي (١٩٤٠ ـ ١٩٤٤).

كان من نتائج الديمقراطية في فرنسا أن توافرت لخصوم أيديولوجية العلمانية الحازمة ـ من ناحية ـ الوسائل السياسية لتوجيه النقد إلى بعض السياسات، وأن تمكن أنصار العلمانية الحازمة من التوصل إلى حلولٍ وسط في ما يخص رؤاهم الأيديولوجية المنادية بإجراء إصلاحات اجتماعية (راجع الفصلين الثالث والرابع). على النقيض من ذلك، عمد الحزب الحاكم في تركيا بوصفه الحزب الوحيد الذي يتولّى سلطة البلاد إلى ترسيخ أيديولوجية العلمانيّة الحازمة في مطلع القرن العشرين، ومنذ عام ١٩٦٠، والدفاع عن هذا النظام مستمرّ في صورة عدّة انقلابات عسكريّة ضدّ الحكومات الديمقراطيّة المنتخبة. الجدير بالذكر أنّ السياسيين من أنصار العلمانيّة الحازمة دائماً ما كانوا ينالون عدداً أقلّ من أصوات الناخبين ممّا يحصده المحافظون في الانتخابات التركيّة؛ وهو ما يعكس حالة التوتّر القائمة بين العلمانيّة الحازمة والديمقراطيّة في تركيا.

هذا، وقد كان من الصعوبة بمكان في ظلّ وجود السلطة العسكريّة والقضائيّة الفاشستية أن تظهر جبهة معارضة لسياسات العلمانيّة الحازمة.

من ثَمّ، نادراً ما تقبّل أنصار العلمانيّة الحازمة سياسة التنازلات، إلّا أنّ النظام الديمقراطي السائد في تركيّا كان سبباً في الاعتدال النسبي لسياسات العلمانيّة الحازمة (راجع الفصلين الخامس والسادس)[٩٠].

---

(٩٠) انظر: Jean Baubérot «D'une comparaison: Laïcité française, laïcité turque,» dans: Isabelle Rigoni, ed., *Turquie, les mille visages: Politique, religion, femmes, immigration* (Paris: Editions Syllepse, 2000), pp. 36-40; Jean-Paul Burdy and Jean Marcou, «Laïcité/Laiklik: Introduction,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 29, et Bérengère Massignon, «Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'ecole publique en France,» *Social Compass*, vol. 47, no. 3 (2000), p. 362.

من ناحية أخرى، أسهمت عدة سمات اتسمت بها الأنظمة القديمة في دولتي فرنسا وتركيا في دفع عجلة الديمقراطيّة والحكم الفاشستي، حيث اتخذت الكنيسة الكاثوليكيّة في فرنسا التنظيم الهرمي المعزول نسبيّاً عن المجتمع الفرنسي، ونظراً لسماتها الخاصة بها، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، سلطة البابا الخارقة، وعزوف رجال الدين عن الزواج، سادت المجتمع الفرنسي حالة من التوتر بين عدّة شرائح داخل المجتمع الفرنسي والكنيسة في ما يتعلق بقضايا على شاكلة الممتلكات الضخمة للكنيسة التي في حوزتها منذ عهد الإقطاع.

على الرغم من هذا، كان دور الدين في النظام القديم ـ في تركيا ـ مختلفاً نسبيّاً؛ حيث تنوّعت المؤسّسات الماليّة الإسلاميّة بداية من العلماء المسلمين في إسطنبول ووصولاً إلى الطرق الصوفيّة في المناطق المحليّة، وقد أحكمت هذه المؤسسات قبضتها على المجتمع نظراً إلى عدم وجود نظام بابوي خارج عن التشريع الوطني أو عدم وجود مجموعة منعزلة من رجال الدين العازفين عن الزواج. في هذا الصدد، لم يكن هناك أيّ استقطاب متآلف بين «المسجد» وشرائح معيّنة من «الناس»؛ فكان يُنظر على سبيل المثال إلى أسس التقوى على أنّها قيمة مشتركة للمجتمع، وليست حكراً على العلماء.

وقد حدث توتر بين الصفوة القريبة من الغرب وبين قادة الإسلام في أواخر العهد العثماني وبداية المرحلة الجمهوريّة. علاوةً على ذلك، فالإسلاميّون في تركيّا ـ على العكس من رجال الكنيسة الكاثوليكيّة في فرنسا ـ لم يحاولوا إعادة النظام الملكي، ومع ذلك ظلّت الصفوة الجمهوريّة في تركيّا تنظر إلى الإسلاميين باعتبارهم ممثّلي النظام القديم من منطلق سيطرة النمط الإسلامي على أسلوب حياتهم.

نتيجةً لذلك، فرضت العلمانيّة الحازمة وجودها إلى حدّ بعيد بوصفها أحد مشروعات الصفوة المتدرّجة من أعلى إلى أسفل في تركيا. يأتي ذلك على النقيض ممّا حدث في فرنسا حيث ترسّخت من خلال عمليّة متدرّجة من أسفل إلى أعلى.

الجدول الرقم (٦)

مجموعات في أحد التسلسلات الواقعة بين العلمانية الحازمة والعلمانية السلبية

	المجموعات غير العلمانية	أنصار العلمانية السلبية	أنصار العلمانية الحازمة
الولايات المتحدة الأمريكية	اليمين المسيحي	الاستيعابيون، الانفصاليون	الانفصاليون المتشددون
فرنسا	اليمين المتطرف	أنصار العلمانية التعددية	العلمانيون المحاربون
تركيا	الإسلاميون	المحافظون	الكماليون

شكّلت العلمانيّة الحازمة في تركيا ركناً أساساً لمشروع التحول نحو الغرب، والذي أعاق الثقافة التقليديّة للجماهير من خلال استيعاب أسلوب حياة أوروبي جديد. أمّا في فرنسا، فقد اتّسمت العلمانيّة الحازمة بقدرٍ أكبر من الفطريّة، وهو ما يُعزى إليه نجاح أنصار العلمانيّة الحازمة في ظلّ الديمقراطيّة متنوّعة الأحزاب في فرنسا، في الوقت الذي كانوا فيه في حاجة إلى تطبيق النظم الفاشستية في تركيا. خلاصة القول، على الرغم من الخلفيّة التاريخية المتشابهة بين (النظام القديم) والأيديولوجيّة السائدة (العلمانيّة الحازمة) في فرنسا وتركيا، لا تزال الدولتان تختلفان في بعض خصائص الأنظمة القديمة بكلٍّ منهما؛ وهو ما أثّر على مستويات الديمقراطيّة في كلٍّ منهما. يقدّم هذا تفسيراً للسبّب في ما وراء تطبيق تركيا لسياسات أكثر تقيّداً إزاء الدين من نظيراتها المطبّقة في فرنسا.

أتجنّب في هذا الكتاب بالكامل تعريف الحالات التي أتناولها بالشرح على أنّها دول علمانيّة حازمة أو سلبيّة؛ بل بدلاً عن ذلك، أضع تعريفاً لها أصفها فيه على أنّها بلدان تسيطر عليها إحدى الأيديولوجيتين العلمانيتين، وهو الأمر الذي لا يزال يلقى معارضة من جانب الأيديولوجيات البديلة. يطرح هذا الكتاب أيضاً الرؤية المتآلفة للدولة بتأكيد ضرورة تقسيم الأطراف الفاعلة في الدولة من خلال خطوط أيديولوجيّة[٩١]. على ذلك، تأتي المحاولة المفاهيميّة الأخيرة في هذا الكتاب للهبوط في السلّم التجريدي من خلال تفريغ بما داخل البلدان بوصفها ساحات صراع بين

---

(٩١) Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How State and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001).

الجماعات الأيديولوجيّة. أقدّم في الجدول ٦ وصفاً مختصراً لهذه المجموعات في الوقت الذي أترك فيه التعرّض لها بالشرح والتفسير إلى الفصول التجريبيّة.

خامساً: المنهجيّة

نضطلع في هذه الدراسة - في المقام الأول - بتحليل ثلاث دول، وبعد ذلك نعمد إلى توسيع عدد الحالات ووحدات الملاحظة من خلال عقد المقارنات بين فترات زمنيّة مختلفة (على سبيل المثال، الأحداث التاريخيّة والمعاصرة) وحالات مختلفة (مثل الحركات والأحزاب) داخل البلدان. وقع اختياري على الولايات المتحدة وفرنسا وتركيا؛ لأنّها تتيح لي عقد مقارنات بين الدول والخوض في ثقافاتها. كما تتيح لنا هذه الحالات بعض التغيّرات في المتغيرات التابعة والتفسيريّة[٩٢]، وتقودنا مباشرة إلى نتائج قابلة للتعميم حول العلمانيّة التي تشكّل أحد الأنظمة الهامة التي تجمع بين الدولة والدين، والذي تبنّته غالبية الدول كما ورد في الجدول الرقم (١).

تجدر بنا الإشارة في هذا الموضع إلى أنّ الولايات المتحدّة الأمريكيّة وفرنسا هما الدولتان المؤسّستان للعلمانيّة، وقد حذت حذوهما دول علمانيّة أخرى في أنحاء العالم كافة، ومنها على سبيل المثال، تركيا باعتبارها أولى الدول العلمانيّة في العالم الإسلامي. يشدد النعيم (An-Na'im) على أنّ قدرة هذه الدولة على الموازنة بين الإسلام والعلمانيّة سوف تؤدّي دوراً مهماً في إثراء هذا النقاش في جميع أنحاء العالم الإسلامي، فإذا ما امتلكت تركيا القدرة على أن تبرهن على أنّ النظام العلماني لا يزال باستطاعته إيجاد ملاذٍ لإلقاء خطاباته الدينيّة وممارسة حقوق الإنسان للجميع، فهي بذلك تقطع شوطاً طويلاً نحو ردّ اعتبار مصطلح «علماني» بين المسلمين في كلّ مكان. ومن ناحية أخرى، إذا كانت تركيا قادرة على إقامة الدليل على أنّ بإمكانها أن تسمح بسماع الصوت السياسي الإسلامي مع الإبقاء

---

(٩٢) Gary King, Robert O. Keohane, and Sidney Verba, *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 128-132.

على الحكومة العلمانيّة والحقوق الدستورية؛ ليتمتّع بها الجميع، فسوف تطمئن العلمانيين في أنحاء العالم كافة أنّ الإسلام له مكانته في الخطاب السياسي[٩٣].

لجأتُ في المقام الأول إلى استخدام أسلوبي الاختلاف والاتفاق لدى «ميل» (Mill) على النحو الموضّح بإيجاز في الجدولين (٧) و(٨) لأغراض اختبار التفسيرات النظريّة البديلة[٩٤]. من ناحية، يبحث أسلوب الاختلاف في أسباب تنوّع النتائج على الرغم من تماثل الحالات. على سبيل المثال، الولايات المتحدة وفرنسا متشابهتان من حيث مستويات التنمية الاقتصاديّة والهويّة الحضاريّة، في الوقت الذي يقدّم فيه اختلاف الأيديولوجيّات العلمانيّة المهيمنة في كلٍّ منهما تفسيراً للتناقض الموجود في سياسات كلٍّ منهما إزاء الدين. من ناحية أخرى، يتناول أسلوب الاتفاق النتائج المتشابهة في الحالات المختلفة.

فعلى سبيل المثال، نجد أنّ فرنسا وتركيّا دولتان مختلفتان من منظور التنمية الاقتصاديّة والحضاريّة، إلّا أنّهما تشتركان في أيديولوجيّة مهيمنة واحدة، وهو ما يفسّر تماثل السياسات في كلٍّ منهما.

على الرغم من ذلك، فإنّ أسلوبي الاختلاف والاتفاق غير كافيين في حدّ ذاتهما لاختبار النظريّات؛ لأنّهما يُظهران عوامل الارتباط في حين يحذفان متغيّرات بعينها[٩٥]. من ثَمَّ، فإنّني أتناول بالتحليل العمليّات السببيّة بأسلوب اقتفاء آثار العمليات[٩٦] (Process Tracing) الذي يعمل على تقسيم السرد القصصي إلى أجزاء نظاميّة ويقدّم تقييماً وثيقاً لديناميكيّة التغيير الدقيقة من جزء إلى آخر بهدف كشف النقاب عن التفاعل بين

---

(٩٣) An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, p. 222.

(٩٤) John Stuart Mill, *A System of Logic* (New York: Longmans, 1961), and Alexander L. George and Andrew Bennett, *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005), pp. 151-160.

(٩٥) Stanley Lieberson, «Small N's and Big Conclusions,» in: Charles Ragin and Howard Becker, eds., *What is a Case?: Exploring the Foundations of Social Inquiry* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992).

(٩٦) James Mahoney, «Strategies of Causal Inference in Small-N Analysis,» *Sociological Method and Research*, vol. 28, no. 4 (2000), pp. 387-424, and George and Bennett, Ibid., pp. 205-232.

المتغيّرات التفسيريّة والتابعة. باستخدام هذا الأسلوب، أستشرف تدريجيّاً العمليّات التي:

(١) تؤدّي فيها الظروف التاريخيّة والعلاقات إلى هيمنة الأيديولوجيّة.

(٢) تشكّل فيها الصراعات الأيديولوجيّة المعاصرة سياسات الدولة.

الجدول الرقم (٧)

الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا: أسلوب الاختلاف

	المتغيرات التفسيرية البديلة		المتغير التابع	
	معدل التنمية الاقتصادية	نوع الحضارة	الأيديولوجية المهيمنة	سياسات الدولة إزاء الدين
الولايات المتحدة الأمريكية	مرتفع	غربية	علمانية سلبية	استيعابية
فرنسا	مرتفع	غربية	علمانية حازمة	إقصائية

الجدول الرقم (٨)

فرنسا وتركيا: أسلوب التشابه

	المتغيرات التفسيرية البديلة		المتغير التابع	
	معدل التنمية الاقتصادية	نوع الحضارة	الأيديولوجية المهيمنة	سياسات الدولة إزاء الدين
فرنسا	مرتفع	غربية	علمانية حازمة	إقصائية
تركيا	متوسط	إسلامية	علمانية حازمة	إقصائية

نعمد في هذه الدراسة إلى توظيف منهجيّة تاريخيّة مقارنة[٩٧]. نلجأ في هذه الدراسة إلى إجراء تحليلٍ حول الكيفيّة التي تحظى بها مسألة

---

(٩٧) James Mahoney and Dietrich Rueschemeyer, eds., *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, Cambridge Studies in Comparative Politics (New York: Cambridge University Press, 2003); Henry E. Brady and David Collier, *Rethinking Social Inquiry: Diverse Tools, Shared Standards* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004), and David Collier, «The Comparative Method: Two Decades of Change,» in: Dankwart A. Rustow and Kenneth Paul, eds., *Comparative Dynamics: Global Research Perspectives* (New York: HarperCollins, 1991).

التبعيّة للمسار الأيديولوجي الذي تشكّل في منعطف تاريخي حادّ في تاريخ الدولة بتأثير ثابت ومستمر على السياسات العامّة المعاصرة. في البداية تجدر الإشارة إلى أنّ الاعتماد على المسار ليس دائماً حدثاً اعتباطيّاً عرضيّاً[٩٨]، بل على العكس من ذلك، ففي الحالات التي أستعرضها، بدأ الاعتماد على مسار العلمانيّة الحازمة والسلبيّة من خلال صراعات سياسيّة هادفة؛ فبمجرد خروج مسألة تبعيّة المسار الأيديولوجي والمؤسّساتي إلى النّور، فإنّها تطيق البقاء لفترة طويلة حتى على الرغم من أنّها تصبح غير فعّالة إلى حدٍّ ما[٩٩]. تؤكد كاثلين تيلين[١٠٠] هذا الاتجاه؛ فتبعيّة المسار لا تعني بالضرورة حتميّة تاريخيّة لا مفرّ منها[١٠١]. الأمر الذي يتعيّن التشديد عليه هو أنّ التغيير الأيديولوجي والمؤسّساتي هو أمر قابل للتحقيق على الرغم من صعوبته البالغة لكونه يتطلّب المرور بمنعطف حاد جديد بالتزامن مع التدفّق المؤسّساتي والعمل السياسي المدروس.

نستخدم في هذا الكتاب بيانات تمّ جمعها من ثلاثة مصادر رئيسة:

يتمثّل **المصدر الأول** في اعتماد الكتاب على المصادر الأوليّة، مثل الوثائق القانونيّة والسياسيّة، حيث تناولت بالتحليل القرارات التاريخيّة والمعاصرة الصادرة عن المحكمة العليا في الولايات المتّحدة، ومجلس الدولة في فرنسا وثلاث من أكبر المحاكم في تركيّا. بالإضافة إلى ذلك،

(٩٨) James Mahoney, «Path Dependence in Historical Sociology,» *Theory and Society*, vol. 29, no. 4 (2000), pp. 507-548, and Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

(٩٩) Scott E. Page, «The Types and Causes of Path Dependence,» 2005, pp. 1-29, <http://www.bramson.net/academ/public/Page-Path%20dependence.pdf> (accessed on 1 September 2005); Paul Pierson: «Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics,» *American Political Science Review*, vol. 94, no. 2 (2000), pp. 251-267, and «Not Just What, But When: Timing and Sequence in Political Processes,» *Studies in Comparative Political Development*, vol. 14, no. 1 (2000), pp. 72-92.

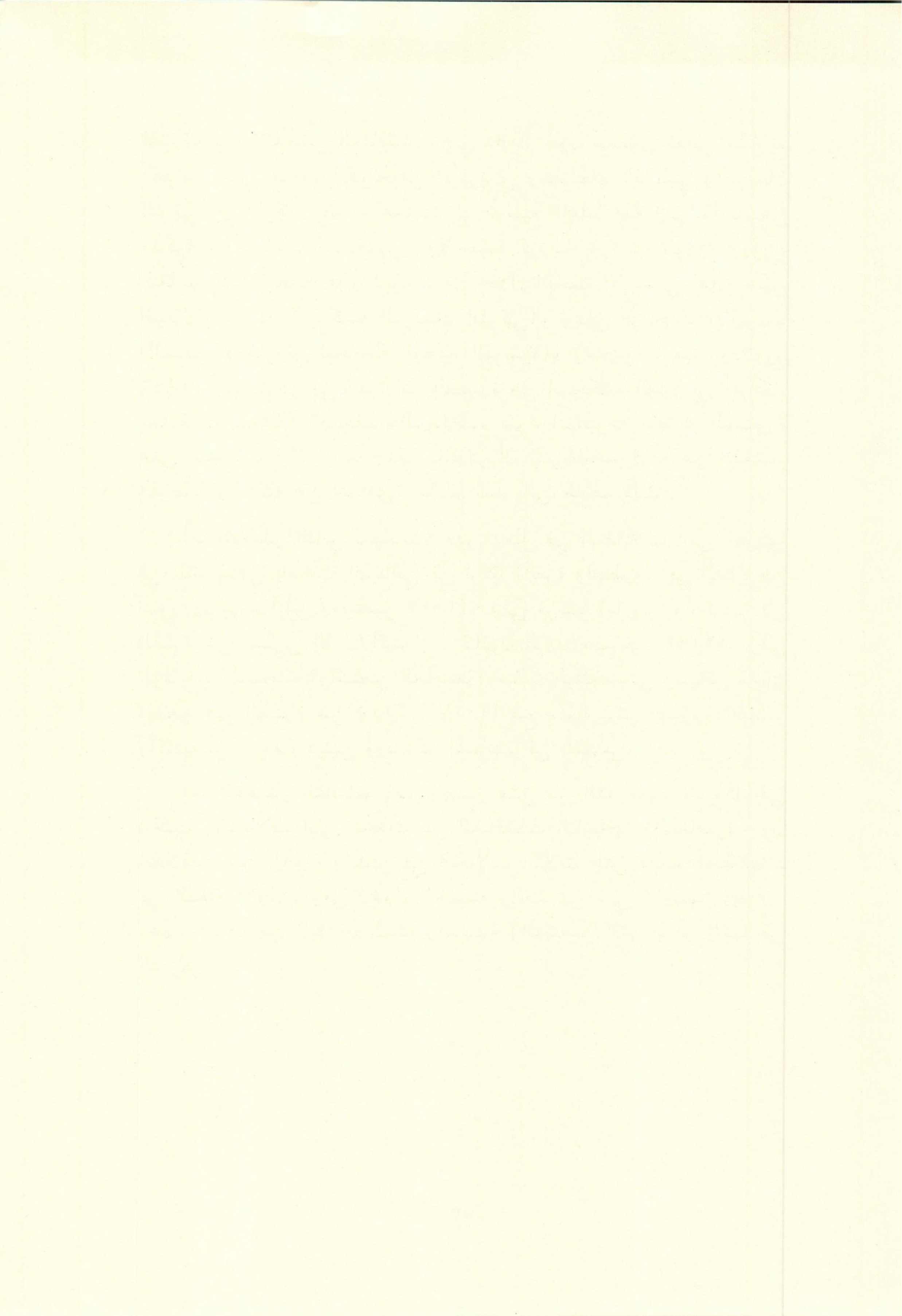
(١٠٠) Kathleen Thelen: «Timing and Temporality in the Analysis of Institutional Evolution and Change,» *Studies in Comparative Political Development*, vol. 14, no. 1 (2000), pp. 102-109, and «How Institutions Evolve: Insights from Comparative Historical Analysis,» in: Mahoney and Rueschemeyer, eds., *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*.

(١٠١) Mahoney, «Path Dependence in Historical Sociology,» and Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy.*

فقد تناولت بالفحص المناقشات التي دارت حول محتوى بعض مشاريع القوانين التي مرّرها الكونغرس الأمريكي والبرلمان الفرنسي والبرلمان التركي. في الوقت نفسه، عمدت إلى توسيع قاعدة هذه الدراسة لتشمل مذكّرات وخطابات السياسيين، ولا سيّما الرؤساء ورؤساء الوزراء ووزراء التعليم. قمت بجمع هذه البيانات من خلال البحث الأرشيفي (على سبيل المثال، من داخل مكتبة البرلمان التركي)، وعلى صفحات الإنترنت (الموقع الإلكتروني للجمعيّة الوطنيّة الفرنسيّة)، ومختارات ميلر وفلاورز ١٩٩٦، ومجموعة من القرارات الصادرة عن المحكمة العليا في أمريكا. كما قمت بمطالعة الصحف والمجلات، سواء المطبوعة منها أم المنشورة على صفحات الإنترنت. جدير بالذكر أن الترجمات كافّة عن اللغتين الفرنسيّة والتركيّة من إعدادي، ما لم يُشار إلى خلاف ذلك.

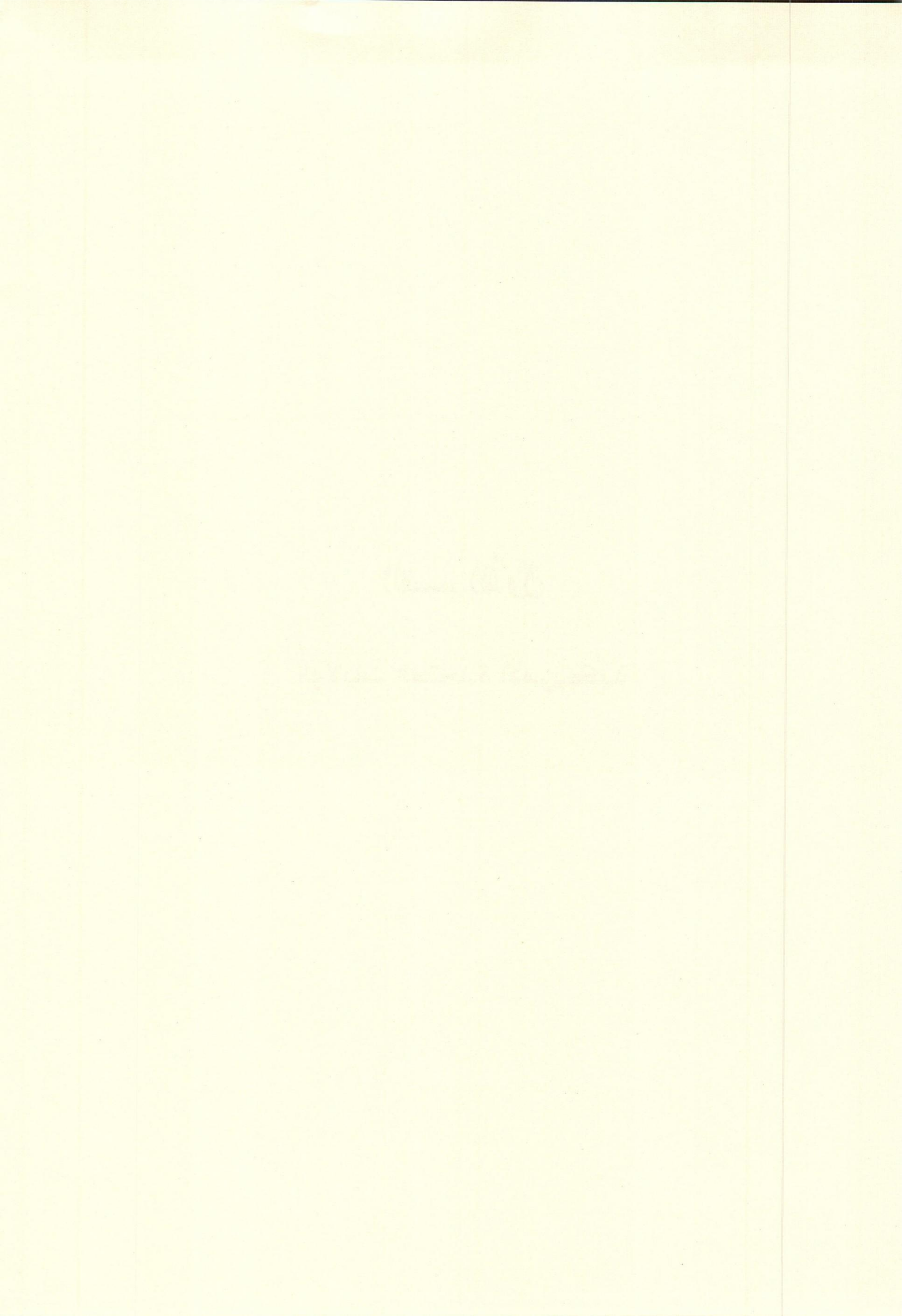
أما **المصدر الثاني** للبيانات، فهو يتمثّل في المقابلات التي أجريتها في أثناء قيامي بالبحث الميداني في تركيّا (أنقرة وإسطنبول في الفترة من تموز/ يوليو ـ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤)، وفي فرنسا (باريس وأوكسير في الفترة من تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤)، وفي الولايات المتحدة (واشنطن العاصمة وسالت ليك سيتي وسياتل وسان دييغو في الفترة من ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٧) مع سياسيين وبيروقراطيين وأكاديميين وزعماء دينيين ورد ذكر أسمائهم في الفهرس.

أما **المصدر الثالث**، فهو مصدر غنيّ عن التعريف، ويتمثّل في الكتب والمقالات التي تتحدّث عن المناقشات التاريخيّة والمعاصرة حول العلاقات بين الدولة والدين في الحالات الثلاث التي قمت بتحليلها ـ في المقام الأول ـ وفي الدول الخمسة والعشرين التي تناولتها بإيجاز، وعدة غيرها من البلدان المئة والسبعة والتسعين التي يرمز إليها في الفهرس.



القسم الأول

الولايات المتحدة الأمريكية



الفصل الأول

العلمانيّة السلبيّة واعتراض اليمين المسيحي (١٩٨١ ـ ٢٠٠٨)

أعلن المرشح الجمهوري للرئاسة رونالد ريغان (١٩١١ ـ ٢٠٠٤) ـ على العكس من منافسه جيمي كارتر ـ في أثناء حملته الانتخابية للترشح للرئاسة في شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٨٠ قبوله دعوة لإلقاء خطبة أمام المسيحيّين الإنجيليين في دالاس، حيث تحدّث ريغان أمام جمهورٍ يبلغ قوامه ١٠,٠٠٠ شخص من المسيحيّين المحافظين من بينهم ٢٥٠٠ قس قائلاً: «أعلم أنّ هذا الجمع لا يستطيع تأييدي، ولكنّي أريد أن أعرب عن تأييدي لكم ووقوفي وراء ما تقومون به»[1].

كان هذا الحدث بمثابة خطوة مهمة للمضي قدماً نحو الأمام في تشكيل تحالف ريغان مع اليمين المسيحي بقيادة الزعماء الإنجيليين من أمثال جيري فالويل وبات روبرتسون. تأسّس اليمين المسيحي على مذهب الفعاليّة الذي يضرب بجذوره إلى الوراء لما يصل إلى عقد من الزمان في صورة ردّ فعل على عدة قرارات صادرة عن المحكمة في شأن قضايا مثل قرار فرض حظر على قراءة الإنجيل والصلاة المنظّمة في المدارس،

---

(١) نقلاً عن: Gary Scott Smith, *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush* (New York: Oxford University Press, 2006), p. 318.

انظر: Randall Balmer, *God in the White House: A History* (New York: Harper One, 2008), p. 119.

وإصدار تشريع يبيح الإجهاض، وسحب الإعفاء من الضرائب بالنسبة إلى المدارس التي شهدت حالات ممارسة التمييز العنصري.

في الوقت ذاته، كان تولّي ريغان لمهام الرئاسة الأمريكيّة في عام ١٩٨١ بمثابة بدايةٍ لعهدٍ جديدٍ في العلاقة بين الدولة والدين في الولايات المتحدة الأمريكيّة، حيث اكتسب المحافظون بوجه عام واليمين المسيحي بوجه خاص حليفاً قويّاً داخل البيت الأبيض[٢]، على الرغم من أنّ بعضهم قد تملّكه - في ما بعد - الشعور بخيبة الأمل نتيجة لعدم تلقّيهم الدعم الكافي من قبل ريغان؛ لإجراء تعديلات على تنظيم الصلوات في المدارس وعدم تعيين المحافظ المعتدل السيدة ساندرا داي أوكونور[٣] لدى المحكمة العليا. شهدت فترة رئاسة ريغان الجمع بين التحالف مع اليمين المسيحي والحزب الجمهوري؛ حيث أشار الرئيس السابق كارتر في بداية عهده إلى هذه النقطة من نقاط التحول، وانتقد تعاظم النشاط السياسي للبروتستانت الإنجيليين من خلال علاقتهم مع الحزب الجمهوري قائلاً:

عندما كنت أصغر سنّاً ممّا أنا عليه حاليّاً، كان جميع المعمدانيين ملتزمين بشكل صارم - على أساس لاهوتي - بالفصل بين الكنيسة والدولة. لم يمرّ سوى خمسة وعشرين عاماً، حينما بدأ المزج بين الحزب الجمهوري والمسيحيّة الأصولية، ولا سيما مع ميثاق المعمدان الجنوبي. يعدّ هذا الأمر

---

(٢) في عام ١٩٧٦، تمّ انتخاب جيمي كارتر كأول رئيس إنجيلي. كان اثنان من الرؤساء الأربعة الذين خلفوا كلينتون من الإنجيليين أيضاً وهم وليم كلينتون وجورج بوش (الابن)، في حين أن الاثنين الآخرين رونالد ريغان وجورج بوش (الأب) كانوا من المحافظين، ولم يكونوا إنجيليين. وتحدد ماري سيغار الإنجيليين على أساس ثلاثة معايير: «الاعتقاد في السلطة المطلقة للخالق، تجربة ولادة جديدة أو تحوّل، ورغبة جامحة في جعل الآخرين إنجيليين». انظر: Mary C. Segers, «In Defense of Religious Freedom,» in: Mary C. Segers and Ted G. Jelen, eds., *A Wall of Separation?: Debating the Public Role of Religion*, Enduring Questions in American Political Life (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), p. 110.

انظر أيضاً: Christian Smith, *Christian America? What Evangelicals Really Want* (New York: Cambridge University Press, 2002), esp. pp. 15-17.

(٣) Balmer, Ibid., pp. 108-124; Ted G. Jelen, *To Serve God and Mammon: Church-State Relations in American Politics* (Boulder, CO: Westview, 2000), pp. 72-73; Joseph F. Kobylka, «The Mysterious Case of Establishment Clause Litigation: How Organized Litigants Foiled Legal Change,» in: Lee Epstein, ed., *Contemplating Courts* (Washington, DC: CQ Press, 1995), pp. 97, 105 and 109, and Paul Kengor, *God and Ronald Reagan* (New York: Regan Books, 2004).

تطوّراً جديداً نوعاً ما، وأعتقد أنّه يُعزى بشكل أساس إلى التخلّي عن بعض المبادئ الأساسية للمسيحية(٤).

التزم الحزب الديمقراطي جانب الحذر الشديد حيال عدم خسارة أصوات الناخبين من رجال الدين بأيّ شكل من الأشكال لصالح الحزب الجمهوري. في الآونة الأخيرة، في أثناء إجراء مناقشة حول مسألة جملة «في رعاية الله» على سبيل المثال، اتّخذوا موقفاً مماثلاً لموقف الجمهوريّين.

في شهر آذار/ مارس من عام ٢٠٠٠، رفع مايكل نيوداو، وهو أحد الملحدين المعروفين وأب لطالبة في إحدى المدارس الابتدائيّة الحكوميّة بولاية كاليفورنيا، دعوى قضائية في محكمة المقاطعة الفدرالية ضد تلاوة القسم يوميّاً، والذي تضمّن عبارة «أمة واحدة، إله واحد»، وعلى الرغم من عدم إكراه الطلاب على المشاركة، حاول نيوداو أن يبرهن على تضرّر ابنته من شعائر الدولة التي تعلن صراحة وجود الإله. عندما ردّت المحكمة دعوته، استأنفها أمام محكمة استئناف الدائرة التاسعة، وقضت المحكمة في شهر (حزيران/ يونيو) من عام ٢٠٠٢ بقرارها الذي جاء بأغلبية ٢ : ١ من أصوات المحلّفين، ومفاده أن عبارة «في رعاية الله» التي يشتمل عليها تعهّد الولاء، بالإضافة إلى الاشتراط الخاص بولاية كاليفورنيا في أن يقود المعلّمون تلاوة القسم، قد انتهكتا بند التأسيس في التعديل الأول(٥).

أثار قرار المحكمة كثيراً من التعليقات الفوريّة والعاطفيّة من جانب رجال السياسة(٦)، فعلى سبيل المثال أعلن آري فلايشر ـ سكرتير البيت الأبيض لشؤون الصحافة ـ أنّ الرئيس جورج بوش يرى أنّ الحكم «يدعو إلى السخرية»(٧)، كما وصف توماس داشل بصفته زعيم الأقليّة في مجلس

---

(٤) انظر مقابلة كارتر مع: Ayelish McGarvey, «Carter's Crusade,» *American Prospect* (9 April 2004).

(٥) Newdow v. U.S. Congress, no. 00-16423.

(٦) T. Jeremy Gunn, «Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France,» *Brigham Young University Law Review*, vol. 24, no. 2 (2004), pp. 423-424, esp. 496.

(٧) «White House Reaction to Circuit Court Ruling,» 26 June 2002 <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/06/20020626-8.html>.

الشيوخ هذا القرار بأنّه «مجرد هراء»[٨]، كما صرّح السيناتور روبرت بيرد ـ عضو مجلس الشيوخ الوحيد الذي تبقّى من المجموعة التي صوّتت لصالح التشريع بإضافة تعبير «في رعاية الله» على التعهّد في عام ١٩٥٤ (باعتباره عضواً في مجلس النواب) ـ بأن القاضي الذي أصدر القرار «يتّسم بالغباء»[٩]، ولم يتوقّف الأمر عند حدّ تلك المواقف الشخصيّة، بل اتخذ الكونغرس موقفاً معارضاً للقرار حظي بالتأييد من جانب ممثلي حزبين. كما صوّت كلٌّ من مجلس الشيوخ ومجلس النواب لصالح إعادة إقرار عبارة «في رعاية الله» في التعهّد بنسبة تصويت جاءت كالآتي: ٩٩ ـ ٠ و ٤١٦ ـ ٣ على التوالي. فضلاً عن هذا، استنّ الكونغرس مشروع قانون جديد للإبقاء على عبارة «في رعاية الله» في التعهد، وعلى عبارة «نثق بالله» في الشعار الوطني، وقد قام الرئيس بوش بالتوقيع عليه ليصير قانوناً في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢[١٠]. بعد مرور سبعة أشهر من صدوره، قام جميع نواب العموم في الولايات الخمسين كافة برفع عريضة يطالبون فيها المحكمة العليا الأمريكيّة بنقض الحكم[١١]. قضت المحكمة ـ من جانبها ـ في شهر (حزيران/ يونيو ٢٠٠٤) بأن نيوداو كان يفتقر إلى صلاحية رفع الدعوى؛ لأنه لم يكن يمتلك الوصاية الكافية على ابنته[١٢]. نظراً إلى تجنب المحكمة ـ على نحوٍ يلتزم جانب الصواب ـ التعرض لدستورية الإشارة إلى الله في التعهد، فإن الجدل الثائر حول هذا الأمر لم يصل إلى نهايةٍ بعد[١٣].

---

(٨) «Flap after Court Rules Pledge of Allegiance Unconstitutional,» 27 June 2002, <http://www.foxnews.com/story/0,2933,56310.00.html>.

(٩) «Is the Pledge of Allegiance Unconstitutional?,» 26 June 2002, <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/0206/261asb.00.html>.

(١٠) Public law 107-293, 13 November 2002.

(١١) «State Attorneys General Unanimously Seek Supreme Court Review of Pledge of Allegiance Case,» 10 June 2003, <http://www.naag.org/news/pr-20030610-pledge.php>.

(١٢) *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1 (2004).

والدة الطفلة، ساندرا بانينغ، كان لديها حضانة ابنتها. قالت: إن ابنتها مسيحية تؤمن بالله، وأعلنت بأنها لا ترى أي مانع لتلاوة القسم بنفسها أو سماعه من قبل الآخرين، بما فيه ذكر الله.

(١٣) تلقت نيوداو قضية جديدة بالنيابة عن ثلاثة عائلات وأولادهم. في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥، حكم قاض اتحادي في ساكرامينتو أنه غير دستوري أن يُطلب من طلاب المدرسة الحكومية تلاوة قسم اليمين، بما فيه ذكر الله. استأنفت مدارس المقاطعة الحكم. انظر: «Pledge of Allegiance Resources,» <http://pewforum.org/religion-schools/pledge> (accessed on 2 June 2008). =

يتّضح، من خلال النقاش حول التعهّد، حماسٌ من جانب السلطتين التنفيذيّة والتشريعيّة في تعزيز أشكال التعبير الديني في الحياة العامّة بأمريكا، وقد انساق رجال السياسة في الحزبين الجمهوري والديمقراطي وراء المزاج الشعبي عند تعاملهم مع هذه القضيّة. استناداً إلى التقرير الصادر في عام ٢٠٠٢، يرى تسعة من بين كل عشرة أمريكيين أنّ عبارة «في رعاية الله» يجب أن تبقى في التعهد أو القسم[١٤]. تعدّ هذه العبارة واحدة من الخطابات الدينيّة التي تجعل المحيط العام الأمريكي يختلف عن نظيريه الفرنسي والتركي، ويوضّح التمهيد هذا الاختلاف بين الحالات الثلاث في ما يتعلق بأيديولوجيّاتها العلمانيّة المختلفة (الحازمة والسلبية). ومع ذلك فإنّ العلاقات بين الدولة والدين في الولايات المتحدة تتّسم بالتعقيد بحيث لا يمكن تفسيرها ببساطة عن طريق أيديولوجيّة مهيمنة واحدة، فعلى سبيل المثال، نجد أنّ الفصل المالي بين الدولة والمؤسّسات الدينيّة في الولايات المتّحدة أكثر صرامة من مثيليه في فرنسا وتركيا[١٥]؛ حيث لا يمكن استخدام أموال الضرائب بشكل مباشر في تمويل المدارس الدينيّة في الولايات المتحدة، في حين أنّ فرنسا تعمل على تمويل المدارس الكاثوليكيّة، في حين تقوم تركيا بإدارة مدارس الأئمة والخطباء الإسلامية (راجع الفصلين ٣ و٥)[١٦]. علاوةً على ذلك، تتشابه الولايات المتحدة مع فرنسا وتختلفُ عن تركيا، في أنّها إحدى البلدان الفريدة من نوعها التي لا يوجد فيها تعليم ديني

= كما تقدّمت نيوداو بدعوى قضائية بشأن استخدام الشعار «بالله نثق» على العملات. في عام ٢٠٠٦، أكد القاضي الفدرالي دستورية الشعار.

(١٤) «Vast Majority in U.S. Support «under God»,» 30 June 2002, <http://archives.cnn.com/zooa/US/06/29/poll.pledge>.

(١٥) ستيفن مونسما وكريستوفر سوبر قارنا الولايات المتحدة مع أربع ديمقراطيات غربية أخرى (المملكة المتحدة، ألمانيا، الدانمارك، وأستراليا) واستنتجا أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الوحيدة، بين هذه الدول الخمس، التي تمنع بشكل قاطع تمويل الدولة للمدارس الدينية. انظر: Stephen V. Monsma and J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997).

(١٦) نتيجة لذلك، المدارس الدينية الخاصة في الولايات المتحدة لديها أقساط باهظة، في حين أن غالبية المدارس شبه مجانية في فرنسا. انظر: Denis Lacorne, «La Séparation de l'Eglise et de l'Etat aux Etats-Unis: Les Paradoxes d'une laïcité philo-cléricale,» *Le Débat*, no. 127 (2003), p. 79.

في المدارس الحكوميّة[١٧]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الصلوات في المدرسة - حتى الصلوات التي يؤدّيها الطلاب مع بداية مباراة كرة القدم في المدرسة العليا - محظورة في الولايات المتحدة[١٨].

لماذا تتّخذ سياسات الدولة إزاء الدين في الولايات المتحدة هذين البعدين المتناقضين (ونقصد بذلك الخطاب العام التوحيدي والسياسات الانفصاليّة)، ولا سيما في المدارس العامّة؟ ولا يمكن أن يُحلّ هذا اللغز من دون تحليل التفسيرين المتعلّقين بالعلمانيّة السلبيّة في الولايات المتّحدة على اختلافهما وتناقضهما - الاستيعابيّة والانفصاليّة. ينظر أنصار الاستيعابيّة إلى التشابكات الوثيقة بين الدولة والدين بما في ذلك المراجع الحكوميّة التوحيديّة وتمويل المدارس الدينيّة الحكومي على أنّها تتوافق مع العلمانيّة، طالما أنّ الدولة لا تميّز ديناً بعينهِ على حساب الأديان الأخرى. على جانب آخر، ينظر أنصار الانفصاليّة إلى العلاقات الوثيقة بين الدولة والدين على أنّها تتعارض مع العلمانيّة؛ فمبدأ العلاقة المثالي بالنسبة إليهما هو الفصل المطلق الذي يُرمز إليه من خلال التعبير الاستعاري «جدار الفصل».

يترتب على هذا الصراع أن تتخذ العلاقات بين الدولة والدين في الولايات المتحدة الأمريكية صورة وجه يانوس.

سوف أبدأ بالتطرّق إلى المتغيّر الرئيس غير المستقل في هذا الكتاب: فمن خلال السياسات الست التي تتبعها الدولة إزاء الدين يمكن التعرّف إلى موقف أمريكا الاستيعابي إزاء الدين مقارنةً بفرنسا وتركيا.

بعد ذلك سوف أعمد إلى تحليل الصراعات الأيديولوجية في العلاقات بين الدولة والدين في الولايات المتحدة. أختتم حديثي بأثر

---

(١٧) Séverine Mathieu, «Conclusion: Synthèse des contributions,» dans: Jean-Paul Willaime and Séverine Mathieu, eds., *Des maîtres et des dieux: Ecoles et religions en Europe* ([Paris]: Belin, 2005).

(١٨) وفقاً لفوكس، سياسات الولايات المتحدة الأمريكية تجاه الدين أكثر إقصائية (مستوى = صفر) من السياسات الفرنسية (مستوى = ٢٢,٩٢) وتركيا (مستوى = ٤٧,٢١). إن مستوى صفر الذي يجعل من أمريكا الدولة الوحيدة التي لديها فصل تام بين الدولة والدين مبالغ فيه. والسبب في ذلك هو أن بيانات فوكس اختارت سياسات محددة في حين أنها تجاهلت الدور السياسي للدين في الولايات المتحدة الأمريكية على المستويين الرمزي والخطابي. انظر: Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State* (New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 108 and 219.

هذه الصراعات على تشكيل السياسة العامة إزاء ثلاث قضايا مثيرةٍ للجدل إلى حدٍّ بعيد في المدارس، ألا وهي: الصلاة في المدرسة، وحرية التعبير الديني، وأذونات الصرف المدرسية.

أولاً: سياسات الولايات المتحدة إزاء الدين في المدارس

تتّسم سياسات الولايات المتحدة بروح التسامح إلى حدٍّ بعيد قياساً على النظرة العامة للدين في المدارس.

يتأكّد لنا من خلال اثنتين من بين السياسات الست الآتي ذكرها في ما يلي وهما:

الحريّة التي يتمتّع بها الطلاب في إظهار رموزهم الدينيّة، وتلاوة الشعائر التي يرد فيها ذكر الله على وجود تباين بين النموذج الخاص بأمريكا وما هو معمول به في فرنسا وتركيا.

من جهة أخرى، تتأكّد لنا من خلال سياسات الحظر المفروضة على تمويل الدولة للمدارس الدينية الخاصة، بالإضافة إلى الصلوات المنظّمة في المدارس والتعاليم الدينيّة في المدارس الحكومية درجة التعقيد التي تتّسم بها السياسات المعمول بها في الولايات المتحدة، والتي تستلزم منّا تناولها كإحدى ميادين الصراعات الأيديولوجيّة المتواصلة.

١ ـ التعهد

منذ عام ١٨٩٢، يُتلى تعهّد الولاء في بعض التجمّعات العامّة بوصفه قَسَم ولاء للجمهوريّة الأمريكيّة وعلمها الوطني. أما في الوقت الراهن فيقرأ التعهد في المدارس الحكوميّة في صورة إحدى الشعائر الصباحيّة التي تُتلى يوميّاً.

يأخذ القسم الشكل الرسمي الآتي: «أتعهد بولائي لعلم الولايات المتحدة الأمريكيّة، وللجمهوريّة التي يرمز إليها، أمة واحدة في رعاية الله، غير قابلة للتقسيم، مع الحرية والعدالة للجميع».

وقد أضيفت عبارة «في رعاية الله» إلى هذا التعهد في عام ١٩٥٤،

وهناك ثلاثة آراء متضاربة حول هذه العبارة؛ فهي بالنسبة إلى بعض المؤيّدين تأخذ الصفة الدستوريّة على الرغم من أنها دينيّة؛ لأنّها لا تخصّ ديناً بعينه[19]، في حين يناقش آخرون دستورية هذه العبارة كونها بمثابة أحد البيانات التاريخيّة والوطنيّة التي تؤدّى في المناسبات الاحتفالية[20]، بينما ينظر إليها من ينتقدون وجودها في القسم باعتبارها بياناً دينيّاً يستخدم كأداة تمييز ضد الملحدين أو أي من أتباع الديانات غير التوحيديّة[21].

٢ ـ الرموز الدينيّة التي يستخدمها الطلاب

لا توجد أية قيود عامّة على إظهار الطلّاب لرموزهم الدينيّة في الولايات المتحدة، باستثناء حادثة وقعت في عام ٢٠٠٤ بشأن ارتداء الحجاب، نتيجة لسياسة الزي المدرسي في إحدى المدارس الحكوميّة، وهي أكاديمية بنيامين فرانكلين للعلوم في ماسكوغي، أوكلاهوما. قامت إدارة المدرسة بحرمان فتاة مسلمة في الصف السادس تدعى نشالا هيام من ارتداء الحجاب، بيد أنّ وزارة العدل الأمريكيّة قد تدخّلت في الأمر في شهر نيسان/أبريل من عام ٢٠٠٤ بالانحياز إلى صف الطالبة.

أعلن مساعد المدّعي العام ألكسندر أكوستا ذلك وقال: «لا يجوز أن تجبر أي طالبة على الاختيار بين اتباع إيمانها والتمتّع بفوائد التعليم العام». نتيجةً لهذا، أشادت المنظّمات الإسلاميّة بهذا الموقف في صورة رسالة وجّهتها إلى (فرنسا)، وهي الدولة التي قامت بتحريم ارتداء الحجاب في المدارس[22]. نعرض في ما يأتي لحالة أكثر شهرة بيد أنّها أقل ارتباطاً بالموضوع، وهي قضية غولدمان مقابل واينبيرغر في عام ١٩٨٦ حيث

---

(١٩) آراء القاضي كلارنس توماس المؤيدة، انظر: *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. I (2004).

(٢٠) آراء رئيس المحكمة وليام رنكويست والقاضي أوكونور المؤيدة. انظر: *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. I (2004).

(٢١) Gunn, «Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France».

رأي الأكثرية في محكمة استئناف الدائرة التاسعة، انظر: *Newdow v. U.S. Congress*, no. 00-16423.

(٢٢) Brian Knowlton, «U.S. Takes Opposite Tack from France,» *International Herald Tribune*, 3/4/2004.

أصدرت المحكمة العليا قراراً بأغلبية ٥ ـ ٤ من إجمالي عدد الأصوات، ومفاده أن القوات الجويّة لديها الحق في منع الضباط من ارتداء غطاء الرأس الديني (الطاقية اليهودية في هذه الحالة)، ومن جانبها أكّدت المحكمة أنّ القوّات المسلّحة تختلف عن المؤسسات المدنيّة، وأن هدف المؤسسة العسكريّة وحاجتها إلى تعزيز تماسك صفوفها تعتبر من المبرّرات المناسبة لتقييد الحقوق الدينيّة للأفراد»[٢٣]. على الرغم من ذلك، قام الكونغرس ـ في السنة التالية ـ بتمرير تشريع يقضي ببطلان هذا القرار أجاز فيه لأفراد القوّات المسلحة ارتداء الملابس الدينية[٢٤].

إن المبدأ العام الذي يقوم عليه النظام القانوني المعمول به في الولايات المتحدة هو عدم جواز حظر الممارسات الدينيّة الخاصة بالأفراد. في هذا الصدد، يخلو النظام المعمول به في أمريكا من أي سند قانوني في ما يخصّ الحظر المفروض في فرنسا على استخدام الرموز الدينيّة أو الحظر المفروض في تركيّا على ارتداء أغطية الرأس. تتمثّل القضيّة المثيرة للجدل في الولايات المتحدة الأمريكيّة في مدى إمكانيّة إعفاء الفرد من قرار الحظر العام بسبب معتقداته أو معتقداتها الدينيّة. في بعض الحالات، تنص القوانين على مثل هذه الاستثناءات؛ فعلى سبيل المثال، تحدّد وزارة الخارجية الأمريكية، في المبادئ التوجيهية لإصدار الجوازات على أنّه من الضروري نزع القبعات وأغطية الرأس الدينيّة عند التقاط صورة وثيقة السفر، **ما لم يمثل ارتداؤها بصورة يومية ضرورة لأسباب دينية**»[٢٥]. بالنسبة إلى الحالات التي لا يُنص فيها على أي استثناء من هذا القبيل، هناك نوعان من الحجج ويحظى هذا النقاش والجدل بأهمية كبيرة لفهم مستقبل تحريم ارتداء أغطية الرأس في الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

تتمثّل الحجة الأولى في أن الممارسات الدينيّة تحظى وحدها بحق الإعفاء من اللوائح العامة لأنها تتمتّع بالحماية المنصوص عليها في البند

---

(٢٣) *Goldman v. Weinberger*, 475 U.S. 503 (1986).

(٢٤) Public Law 100-180, section 508 (reference (c)).

(٢٥) «Frequently Asked Questions,» <http://travel.state.gov/passport/guide/faq/faq_881.html>, (accessed on 1 June 2006).

(التشديد في الأصل).

الخاص بحرية الممارسة. يكمن الأساس المنطقي لهذا المنهج في كون الممارسات الدينيّة أهمّ من الخيارات الشخصيّة، وتعتبر بمثابة التزامات تقع على عاتق المؤمنين.

في هذا الصدد، ينبغي أن تؤخذ حريّة التعبير الديني بشكل أكثر جدية من مجرد حرية اختيار[٢٦]. حظي هذا المنظور بالتأييد بناء على قرار المحكمة العليا الصادر في شأن قضية شيربرت ضد فيرنر في عام ١٩٦٣ التي أفرزت «اختبار المصلحة الملحة». اشترط الاختبار على الدولة ما يأتي:

(١) إبداء مصلحة ملحّة تستوجب فرض القيود على ممارسات دينيّة بعينها من خلال إحدى اللوائح العامة.

(٢) ضمان عدم وجود وسائل بديلة لبلوغ هذه المصلحة من دون تقييد هذه الممارسات الدينيّة[٢٧].

تجدر الإشارة هنا إلى قضية ويسكونسن ضد يودر (١٩٧٢) بوصفها إحدى القضايا التعليميّة الشهيرة التي أيّدت فيها المحكمة الإعفاءات الدينيّة؛ حيث أصدرت المحكمة قرارها الذي قضى بأنّ والدي آميش توافرت لهما الأسباب الدينيّة والشرعية التي من شأنها أن تستلزم إعفاء أطفالهم من الحضور إلى المدرسة بعد الصف الثامن بغرض التمتّع

---

(٢٦) بحسب مايكل ماك كونيل، عبر بند حرية الممارسة، هدف واضعو السياسات إلى إعطاء «وضع خاص، محمي، أو على الأقل أحكام أخلاقية أكثر مما هي غير دينية، لأن الواجبات التي ينطوي عليها الدين تتجاوز الفرد وهي خارج سيطرة الفرد». انظر: Michael W. McConnell, «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion,» *Harvard Law Review*, vol. 103, no. 7 (1990), p. 1497.

ولأجل دفاع فلسفي عن وجهة النظر هذه، انظر: Michael Sandel, «Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience?,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, Themes in Politics Series (New York; Delhi, India: Oxford University Press, 1999), pp. 84-93.

(٢٧) *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963).

في **شيربيرت**، قررت المحكمة أنه يحق لأي فرد أن يرفض العمل يوم السبت من دون خسارة أي من مكتسباته في العمل؛ لأن الدولة ليس لديها أي سبب ضاغط لرفض هذا الحق. انظر أيضاً: Charles J. Reid, Jr., «The Religious Conscience and the State in U.S Constitutional Law, 1789-2001,» in: Hugh Heclo and Wilfred M. McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2002), pp. 79-82, and Ronald B. Flowers, *That Godless Court? Supreme Court Decisions on Church-State Relationships* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), pp. 32-33.

بحرية ممارسة شعائرهم الدينيّة، وهو الأمر الذي يفوق مصالح الدولة المتمثّلة في إجبار الطالب على حضور الدروس.

أكّدت المحكمة أنّ مثل هذا الإعفاء يمكن أن يكون مقبولاً لأسباب دينيّة: «لا يجوز النظر إلى أيّ أسلوب من أساليب الحياة على الرغم من كونه يتّسم بالعفاف والاستقامة أو كونه مثيراً للإعجاب، على أنّه يمثّل عائقاً أمام أحد لوائح التعليم المقبولة على مستوى الدولة إذا كان قائماً على اعتبارات علمانيّة بحتة؛ بمعنى أن المرء لكي يتمتّع بالحماية المنصوص عليها في البنود الدينيّة، لا بدّ من أن تعود جذور المطالبات إلى معتقد ديني»[٢٨].

أما أصحاب الحجة الثانية فيرفضون الإعفاء ما لم يُنص عليه صراحةً في قانون الدولة، فقد تبنّت المحكمة العليا هذا المنهج في بعض الحالات وطبّقته على قضية ولاية أوريغون ضد سميث (١٩٩٠)؛ فقد وافقت المحكمة على سياسة ولاية أوريغون في إطلاق النار على اثنين من الأمريكيين الوطنيين لاستخدامهما بيوت (وهي إحدى مواد الهلوسة الخفيفة) على الرغم من استخدامهما لها في احتفال ديني. قام المستشار أنتونين سكاليا بتلاوة قرار المحكمة الذي جاء كالآتي: «جواز القيام بمثل هذا العمل (بمعنى آخر الإعفاء الديني) يجعل المذاهب ذات المعتقد الديني المعترف به تعلو على قانون الأرض، وتجيز لكل مواطن بأن يكون له قانونه الخاص»[٢٩]. عقّب النقاد على القرارات الصادرة عن المحكمة ضد الإعفاء الديني بأنّها قد استهدفت ـ على وجه العموم ـ الأقليات الدينيّة، ومنها على سبيل المثال، الأمريكيّون الوطنيّون و«المورمون»[٣٠]. في قضيّة تعدد الزوجات التي رفعتها رينولدز ضد الولايات المتحدة (١٨٧٨)، أصدرت المحكمة حكمها على «المورمون» (راجع الفصل الثاني)[٣١]. أما

---

(٢٨) *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

(٢٩) *Oregon v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990).

(٣٠) بحسب ما يقول ستيفن كارتر: «إن الأديان التي تحتاج إلى أكبر قدر من الحماية هي التي تلقى الأقل منها. ليس من المرجح أن تسنّ أمريكا المعاصرة قوانين تهدف إلى الحد من الديانات الرئيسية البروتستانتية، الكاثوليكية أو اليهودية. لكن الأمريكيين الأصليين، الذين طردوا من أرضهم مرة، يطردون اليوم من ديانتهم، بالتآمر مع محكمة عليا لا تهتزّ لرؤية الأراضي المقدسة يستولى عليها من أجل إشادة طريق وتعاقبهم اليوم بموجب قانون مكافحة المخدرات؛ لاستخدامهم البيوت بحسن نية في تقاليدهم الدينية». انظر: Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American* =

في قضية لينغ المرفوعة ضد (CPA) شمالي غرب الهند (١٩٨٨)، قضت المحكمة بأنّ الحكومة لها الحق في إنشاء طريق يمرّ عبر أراضٍ تعتبر مقدسة من قبل بعض القبائل الأمريكيّة الوطنية(٣٢).

أثارت قضيّة ولاية أوريغون ضد سميث ردّ فعل سياسي واسع النطاق؛ حيث صوّت مجلس النواب بالإجماع، ومجلس الشيوخ بأغلبيّة ساحقة (٩٧ ـ ٣) في عام ١٩٩٣على قانون استعادة الحرية الدينية (Religious Freedom Restoration Act) الذي صدّق عليه الرئيس وليم كلينتون في الحال لإسقاط الدعوى المرفوعة من جانب ولاية أوريغون ضد سميث والعودة إلى العمل باختبار المصلحة الملحّة.

هذا، وقد أدّى قانون استعادة الحرية الدينيّة إلى فرض القيود على سلطة الدولة في تنظيم الحرية الدينيّة التي تتطلّب من الولايات استخدام «وسائل أقلّ تقييداً» ضد الممارسات الدينيّة(٣٣). استناداً إلى قانون استعادة الحريّة الدينيّة، قام الرئيس كلينتون في عام ١٩٩٥ بإصدار مذكّرة في شأن وضع الدين في المدارس؛ وقد شدّد فيها على حريّة الطالب في إظهار الرموز الدينيّة قائلاً: «عندما تكون الملابس الخاصّة التي يرتديها الطالب، مثل الطاقيّة اليهوديّة والحجاب، خلال اليوم الدراسي جزءاً من

= *Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York: Basic Books, 1993), p. 9; Gary Jeffrey Jacobsohn, *The Wheel of Law: India's Secularismin Comparative Constitutional Context* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 268-283; Kevin Boyle and Juliet Sheen, eds., *Freedom of Religion and Belief: A World Report* (New York: Routledge, 1997), p. 162; Robert S. Michaelien, «Civil Rights, Indian Rites,» in: Thomas Robbins and Ronald Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987); Michael W. McConnell, «Accommodation of Religion: An Update and a Response to the Critics,» *George Washington Law Review*, vol. 60, no. 3 (1992), pp. 741-742, and John Witte, Jr., *Religion and the American Constitutional Experiment* (Boulder, CO: Westview, 2004), p. 163.

(٣١) *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878).

انظر أيضاً: Carol Weisbrod, *Emblems of Pluralism: Cultural Dierences and the State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 46-64.

(٣٢) *Lyng v. Northwest Indian CPA*, 485 U.S. 439 (1988).

(٣٣) Religious Freedom Restoration Act, 42 U.S.C. 2000bb.

انظر أيضاً: John Witte, Jr., and M. Christian Green, «American Constitutional Experiment in Religious Human Rights: The Perennial Search for Principles,» in: Johan D. van der Vyver and John Witte Jr., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996), pp. 536-547.

ممارسة الطالب لشعائر دينه. . . لا يجوز للمدارس ـ على وجه العموم ـ أن تحظر ارتداء مثل هذه الرموز»(٣٤).

على الرغم من ذلك، قضت المحكمة العليا في عام ١٩٩٧، في القضيّة المرفوعة من جانب مدينة بويرن ضد فلوريس، بأن تطبيق قانون استعادة الحرية الدينيّة يعتبر تقييداً غير دستوريّاً لسلطة الدولة(٣٥). جاء كردّ فعلٍ إزاء قرار المحكمة، أن أدرجت عشرين ولاية قانون استعادة الحرية الدينيّة ضمن قوانينها(٣٦). من ناحية أخرى، أضعف القرار من السند القانوني لمذكرة كلينتون، فقد قام ـ ردّاً على ذلك ـ بإصدار دليل توجيهي حول الحرية الدينيّة في الأماكن التي يتوافر له حقّ الإشراف المباشر عليها ـ أي أماكن العمل الفدرالية ـ وكان من بين نصوصه ما يأتي: «يجب السماح للموظف بارتداء أي زي أو استخدام أي شعار ديني، مثل الصليب أو الطاقيّة اليهوديّة أو غطاء الرأس أو الحجاب، ولا سيما إذا كان ارتداء مثل هذه الملابس خلال يوم العمل هو جزء من ممارسة الموظف لشعائر دينه أو جزءٍ من حريّة التعبير الديني، طالما أن ارتداء هذا الزيّ لا يتعارض مع الوضع الوظيفي لمكان العمل»(٣٧).

مجمل القول إنه من الممكن إعفاء الطلاب في المدارس الحكوميّة الأمريكيّة من تطبيق قواعد الزيّ المدرسي المعمول بها بوجه عام في المدارس تذرعاً بمعتقداتهم الدينيّة؛ ولا يمكن للمدارس حظر الملابس الدينية عموماً أو الملابس الخاصة بدينٍ بعينه (مثل غطاء الرأس

---

(٣٤) «President Clinton's Memorandum on Religion in Schools,» *New York Times*, 13/7/1995.

(٣٥) *City of Boerne v. Flores*, 521 U.S. 507 (1997).

لم تضرب المحكمة بشكل كامل قانون استعادة الحرية الدينية. في عام ٢٠٠٦، في قضية *Gonzales V. O. Centro Espirita* (546 U.S. 418)، تمّ تطبيق استعادة الحرية الدينية على الحكومة الفدرالية. انظر أيضاً: Frederick Mark Gedicks, «The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief in the United States,» *Emory International Law Review*, vol. 19, no. 2 (2005), pp. 1191-1192.

(٣٦) Derek H. Davis, «Reacting to France's Ban: Headscarves and Other Religious Attire in American Public Schools,» *Journal of Church and State*, vol. 46, no. 2 (2004), p. 232.

(٣٧) «Guidelines on Religious Exercise and Religious Expression in the Federal Workplace,» 14 August 1997, <http://clintoll2.nara.gov/WH?New/html/19970819-3275.html>.

الإسلامي «الحجاب») في مختلف أرجاء الولايات المتحدة[٣٨].

٣ ـ التعليم الديني الخاص والتمويل المقدم من جانب الدولة للمدارس الدينية

امتلكت عدة طوائف مدارس دينيّة خاصّة بها في الولايات المتحدة[٣٩]. ففي غضون عامَيْ ١٩٩٩ و٢٠٠٠، كان هناك ما يقرب من سبع وعشرين ألف مدرسة خاصة يبلغ عدد الطلاب المقيّدين فيها ٥,٣ مليون طالب؛ بواقع أربع وعشرين في المئة من إجمالي عدد المدارس في الولايات المتحدة، وعشرة في المئة من إجمالي عدد الطلاب في مختلف مراحل التعليم في الولايات المتحدة الأمريكية. في الوقت ذاته، تتبّع نسبة ثلاثين في المئة من المدارس الخاصة ـ على وجه التقريب ـ كنيسة الروم الكاثوليك، في حين تتبع نسبة خمسين في المئة مختلف الطوائف الدينيّة الأخرى. تجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ نصف إجمالي عدد طلبة المدارس الخاصّة يتلقّون تعليمهم في المدارس الكاثوليكيّة[٤٠]. الجدير بالذكر أيضاً أنّ أعداد المدارس البروتستانتية قد شهدت تزايداً كبيراً في العقدين السادس والسابع من القرن العشرين؛ وكان من جراء الجمع (بين الطلاب السود والبيض)، والحظر المفروض على تنظيم الصلاة وتلاوة الإنجيل في المدارس الحكوميّة أن شرعت عدة أسر من البروتستانت البيض، وخاصة من أهل الجنوب، إلى إرسال أبنائهم إلى مدارس بروتستانتية خاصة[٤١].

---

(٣٨) Davis, Ibid., pp. 232-233.

(٣٩) في عام ١٩٢٥، في قضية (*Pierce v. Society of Sisters* (268 U.S. 510، أيّدت المحكمة العليا بالإجماع التعليم في المدارس الخاصة.

(٤٠) National Center of Education Statistics, *Private Schools: A Brief Portrait* (Washington, DC: National Center of Education Statistics, 2002), p. 3.

كان عدد المدارس اليهودية ٦٠٤ في عام ١٩٩٠. انظر: Jonathan D. Sarna and David G. Dalin, *Religion and State in the American Jewish Experience* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), p. 246.

(٤١) Flowers, *That Godless Court? Supreme Court Decisions on Church-State Relationships*, p. 118.

في عام ١٩٥٤، في قضية (*Brown v. Board of Education* (347 U.S. 483، حظّرت المحكمة العليا فصل الطلاب بحسب العرق في المدارس الحكومية.

كما تمتلك الطوائف الدينية أيضاً مؤسسات التعليم العالي التابعة لها. وبحلول منتصف التسعينيّات، وصل عدد الكليّات والجامعات الخاصة المعتمدة في الولايات المتحدة الأمريكيّة إلى ١,٣٠٠ منها أكثر من ألف كليّة وجامعة ذات انتماءات دينيّة (على سبيل المثال، كانت ٢٤٠ منها ذات انتماءاتٍ كاثوليكية). على الرغم من التوجّه العلماني، لا يزال نصف عدد هذه المؤسسات يمتلك «نزعة دينيّة قويّة»[٤٢]، حيث يجوز للكليّات والجامعات الخاصة ذات الانتماء الديني تلقّي تمويل من الحكومة على أساس اثنين من المعايير التي أقرّتها المحكمة العليا على النحو الآتي:

أ - ينبغي إنفاق الأموال العامّة على العناصر والأنشطة العلمانيّة التي تقوم بها هذه المؤسسات.

ب - يجب على هذه المؤسّسات تجنّب النزعة الطائفيّة من خلال الاستقلال عن التسلسل الهرمي الديني، والحفاظ على الحرية الأكاديمية، وتدريس المقررات بمعايير أكاديمية.

علاوةً على ذلك، لا ينبغي أن يكون هدفها الرئيس هو التلقين الديني أو التميز ضد أعضاء هيئة التدريس أو الطلاب على أساس الانتماءات الدينية[٤٣].

من ناحية أخرى، لا تتلقى المدارس الابتدائية والثانوية الدينية الخاصة أي تمويل حكومي مباشر (سواء على المستوى الفدرالي أو على مستوى الدولة)، باستثناء بعض التوريدات غير المباشرة (على سبيل المثال، الكتب).

على الرغم من ذلك، فقد قدمت المبادرة الخاصة بنظام أذون الصرف التي جرى تطبيقها مؤخراً بديلاً عن الفصل المالي. وفقاً لهذا النظام، تسدّد الدولة نفقات التعليم عن الآباء والأمهات الذين يرسلون أطفالهم إلى المدارس الخاصة (سواء أكانت علمانية أم دينية). على نحو

---

(٤٢) Stephen V. Monsma, *When Sacred and Secular Mix: Religious Nonprofit Organizations and Public Money* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996), p. 9, and Robert Booth Fowler [et al.], *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices* (Boulder, CO: Westview Press, 2004), p. 32.

(٤٣) Monsma and Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, pp. 36-39.

ما سوف نتناوله بالنقاش لاحقاً، فقد كان لنظام أذون الصرف برنامجاً هامشيّاً لم يُنفذ سوى في عدد قليل من الولايات.

٤ ـ التعليم الديني والصلاة

فرضت السلطات الأمريكيّة حظراً على التعليم الديني في المدارس الحكوميّة في أمريكا منذ صدور قرار المحكمة العليا في قضية ماك كولوم التي رفعها ضد مجلس التعليم في عام ١٩٤٨. في وقت لاحق، وتحديداً في أوائل الستينيات من القرن العشرين، أصدرت المحكمة قرارها بحظر أداء الصلاة وقراءة الإنجيل في المدارس الحكومية في ما يتعلق بشرط التأسيس. وكان نص الصلاة الذي صدر في حقه حكم المحكمة كالآتي: «الرب ذو القدرة، إنا نقر باعتمادنا عليك، ونبتهل إليك أن تضفي بركتك علينا وعلى أهلنا، ومعلمينا، وبلدنا»[٤٤]. منذ ذلك الحين، أعلنت المحكمة عدم دستورية عدة مسائل ذات صلة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر، قانون الدولة الصادر في شأن «لحظة الصمت»، والصلاة التي يقيمها الطلاب في مباريات كرة القدم. ومن جانبها، أصدرت وزارة التعليم في الولايات المتحدة، إبّان عهدي كلينتون وجورج دبليو بوش، المبادئ التوجيهية التي تميط اللثام عن مسألة الصلاة في ضوء القرارات الصادرة عن المحكمة.

شدّدت هذه المبادئ التوجيهية على السماح للطلاب في المدارس الحكوميّة بالصلاة وتلاوة النصوص الدينيّة، سواء على نحو منفرد أم جماعي، باعتبارها نشاط خارج المناهج المقرّرة طالما أن هذه الأنشطة لم تحظ بتأييد المعلمين أو الإداريين، بل وصل الأمر بهم أن لاحظوا أنّ الطلاب كان باستطاعتهم تقديم المواعظ لبعضهم بعضاً من دون إكراه[٤٥].

---

(٤٤) *Engel v. Vitale*, 370 U.S. 421 (1962).

(٤٥) «Religious Expression in Public Schools, August 1995,» <http://www.ed.gov/Speeches/08-1995/religion.html>, (accessed on 2 June 2008); «Guidance on Constitutionally Protected Prayer in Public Elementary and Secondary Schools,» 7 February 2003, <http://www.ed.gov/policy/gen/guid/religionandschools/prayer_guidance.html>.

انظر أيضاً: John J. Dilulio, *Godly Republic: A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future* (Berkeley, CA: University of California Press, 2007), pp. 64-65.

٥ ـ توجّه السياسة العامة إزاء الدين

شَابَ سياسات الولايات المتّحدة الأمريكيّة إزاء الدين وجود تناقضاتٍ معيّنة، فقد قامت المحكمة العليا بإصدار عدة قرارات مستقطبة في شأن العلاقات بين الدولة والدين. على سبيل المثال لا الحصر، قامت المحكمة بإصدار قرارين متضاربين في قضية مقاطعة ماك كريري المرفوعة ضد اتحاد الحريات المدنية بتاريخ ٢٧ (حزيران/ يونيو) ٢٠٠٥، وأقرّت فيهما باضطلاع ثلاث من المقاطعات التابعة لولاية كنتاكي في ارتكاب انتهاكاتٍ لبند التأسيس عن طريق قيامها بعرض الوصايا العشر في ساحات المحاكم والمدارس الحكوميّة[٤٦]. على النقيض من هذا، رأت المحكمة في القضية المرفوعة من فان أوردن ضد بيري أن النصب التذكاري الخاص بالوصايا العشر في مبنى البرلمان بولاية تكساس لا يخالف شرط التأسيس نظراً إلى الجوانب التاريخيّة والعلمانية التي يمثّلها[٤٧]. قد يرى بعضهم أن المحكمة أصدرت قرارها آخذةً في الاعتبار الاختلاف في بيئة وظروف كلّ حالة؛ ومن ثَمّ فإنّ قرارها لا يزال لا تشوبه أي شبهة تضارب. كما إن اتخاذ المحكمة للقرارين بأغلبيّة ٥ ـ ٤ من عدد الأصوات إنّما يدلّل على أنّ مبرّراتها كانت مقنعة لصوتٍ إضافي واحد فحسب (ستيفن ج. بريير) في حين لا يرى أيّ من القضاة الثمانية الآخرين أيّ فارق بين الحالتين، وبالتالي فقد انقسموا على أنفسهم[٤٨].

في الوقت ذاته، تنطوي أيضاً سياسات الولايات المتحدة إزاء الدين في المدارس على مفارقة أخرى. فمن ناحية، نجد أن المدارس الحكوميّة

---

(٤٦) *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. (2005).

(٤٧) *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. (2005).

(٤٨) أما المثال الآخر على عدم التناسق فهو النقاش حول مشهد الحضانة. في عام ١٨٩٣، في قضية لينش مقابل دونيللي، قررت المحكمة العليا بـ ٤,٥ أن إدارة مدينة يحق لها أن تصوّر مشهد ولادة السيد المسيح كجزء من احتفالات عيد الميلاد؛ لأن مشهد الولادة تقليد تاريخي له أهداف علمانية. (في القرار نفسه، وافقت على تصوير الشمعدان؛ لأنه ليس له معنى ديني بحت ويتماشى مع الرموز العلمانية). مرة جديدة، تمّ صدور هذين القرارين المختلفين بسبب الصوت المرجح للقاضي أوكونور فين حين لم يرَ باقي أعضاء اللجنة أن هذين القرارين منسجمان وبقي التصويت منقسماً ٤ أصوات مؤدية و٤ أصوات رافضة. انظر: *Lynch v. Donnelly*, 463 U.S. 783 (1983), and *Allegheny v. ACLU*, 492 U.S.573 (1989).

في أمريكا مفتوحة أمام التدين العام في ما يتعلق بالتعهّد الذي يتضمّن الإشارة إلى الرب والحرية التي يتمتّع بها الطلّاب في إظهار رموزهم الدينيّة. من ناحية أخرى، حالت قرارات المحكمة دون تلقّي التعليم الديني وممارسة الصلاة المنظّمة في المدارس؛ وهو السبب الرئيس وراء هذه التناقضات الأيديولوجيّة بين المجموعات ذات التفسيرات المختلفة للعلمانية لدى المحافظين من ناحية والليبراليين من ناحية أخرى.

ثانياً: المحافظون والليبراليون، ونوعان من العلمانية

على مدى العقدين الماضيين، تناولت عدة كتب متخصصة في «الحروب الثقافية» قضية «الصراع من أجل تعريف أمريكا» من خلال «معارك تمّ خوضها في مجالات التعليم والقانون والسياسة»[٤٩]. يُعرف طرفا هذا النزاع بصفة عامة بالمحافظين والليبراليين. يرتبط هذا الانقسام الاجتماعي والسياسي بالاختلافات الطائفيّة في المجتمع الأمريكي بيد أنّه لا يستند إليها، وقد انعكست النسب الخاصة بمثل هذه الاختلافات على النحو الآتي: البروتستانت الإنجيليون بواقع (٢٦ في المئة)[٥٠] والبروتستانت التقليديون بنسبة (١٨ في المئة) والبروتستانت السود بنسبة (٧ في المئة) والكاثوليك بنسبة (٢٤ في المئة) وأناس لا يعتنقون دين بنسبة (١٦ في المئة)، والمورمون بنسبة (٢ في المئة)، واليهود بنسبة (٢ في المئة)، والمسلمون بنسبة (١ في المئة)، وطوائف أخرى بنسبة (٤ في المئة)[٥١]. يعد هذا الانقسام في المقام

---

(٤٩) James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991); Robert Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990); Morris P. Fiorina, *Culture War?: The Myth of Polarized America* (New York: Pearson Longman, 2005); Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (New York: W. W. Norton, 1998), and Samuel P. Huntington, *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon and Schuster, 2005).

(٥٠) للمجموعات الإنجيلية المتعددة (مثل الأصوليين ومجموعة «العنصرة»)، انظر: Wendy Murray Zoba, *The Beliefnet Guide to Evangelical Christianity* (New York: Three Leaves Press, 2005), pp. 62-80, and David W. Wills, *Christianity in the United States: A Historical Survey and Interpretation* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005), pp. 30-33.

(٥١) The Pew Forum on Religion and Public Life, «U.S. Religous Landscape Survey,» 30 March 2008, <http://religions.pewforum.org/reports>; Andrew Kohut [et al.], *The Diminishing Divide: Religions' Changing Role in American Politics* (Washington, DC: Brookings Institution =

الأول عوضاً عن الانقسام الناشئ بين المحافظين والليبراليين في تفسير الدين[٥٢]؛ فالجماعتان بما تحمله كُل منهما من اختيارات سياسية واضحة ينتمون إلى البروتستانت الإنجيليين الذين يتألّفون في الغالب من المحافظين، إلى جانب العدد المتزايد للأشخاص الذين لا يعتنقون ديناً، والذين يؤيّدون بأغلبية ساحقة الليبرالية[٥٣]. ويطلق على الليبراليين مسمّى التقدّميين، الذين يسعون وراء مزيد من الحريات الفردية والتعددية الثقافية، في حين يؤيّد المحافظون المحافظة على القيم الحياتيّة والأخلاق والقيم الأسرية. يفسّر ما تقدّم سبب دفاع الليبراليين عن الحق في الإجهاض، وزواج الشواذ، والقتل الرحيم، في حين يعارض المحافظون بصفة عامة جميع هذه المسائل. قامت غالبية المحافظين بالتصويت لصالح الحزب الجمهوري، بينما يؤيّد عدة ليبراليين المرشحين الديمقراطيين[٥٤]. صوتت نسبة ٦٠ في المئة من الذين أعلنوا ارتيادهم دور العبادة بانتظام في الانتخابات الرئاسيّة وانتخابات مجلس النواب التي جرت في عام ٢٠٠٠ لصالح الحزب الجمهوري، بينما لم يصوّت سوى ٤٠ في المئة منهم لصالح الديمقراطيّين[٥٥].

= Press, 2000), p. 18; Barry A. Kosmin, Egon Mayer, and Ariela Keysar, «American Religious Identification Survey 2001,» <http://www.gc.cuny.edu/faculty/research_studies/aris.pdf>, (accessed on 13 June 2008), pp. 12-13, and Zahid H. Bukhari, «Demography, Identity, Space: Defining American Muslims,» in: Philippa Strum and Danielle Tarantolo, eds., *Muslims in the United States* (Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2003), p. 7.

(٥٢) Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States* (New York: Congressional Quarterly, 1996), pp. 176-179; Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*, esp. p. 24; Kohut [et al.], Ibid., pp. 34-72; John Green and Mark Silk, «The New Religion Gap,» *Religion in the News*, vol. 6, no. 3 (2003), pp. 1-15; Geoffrey Layman, *The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Politics* (New York: Columbia University Press, 2001), and Fowler [et al.], *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*, pp. 292-293.

(٥٣) عدد الأشخاص الذين لا دين لهم قد ارتفع من ٨ في المئة في عام ١٩٩٠ إلى ١٤ في المئة في عام ٢٠٠١. انظر: Susan Jacoby, *Freethinkers: A History of American Secularism* (New York: Metropolitan Books, 2004), pp. 6-7.

(٥٤) Kohut [et al.], Ibid., pp. 73-98.

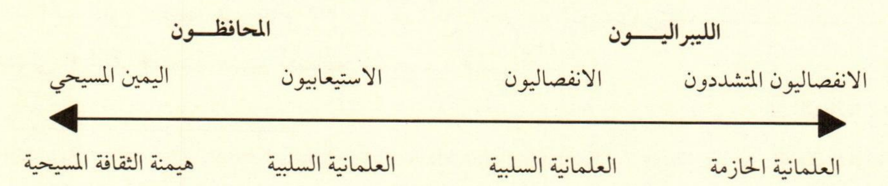
بالنسبة إلى العلاقة بين الدين والخيار الانتخابي في السياسة الأمريكية، انظر: David C. Leege and Lyman A. Kellstedt, eds., *Rediscovering the Religious Factor in American Politics* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1993).

(٥٥) Green and Silk, «The New Religion Gap,» and A. James Reichley, «Faith in Politics,» in: Hugh Heclo and Wilfred M. McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2002), p. 186.

الجدول الرقم (١ ـ ١)
أهداف الجماعات واختياراتهم السياسية في الولايات المتحدة

		اليمين المسيحي	الاستيعابيون	الانفصاليون	الانفصاليون المتشددون
الأهداف	اقصاء الدين من المحيط العام	لا	لا	لا	نعم
	هيمنة الثقافة المسيحية	نعم	لا	لا	لا
الاختيارات السياسية	تأدية الصلاة في المدارس الرسمية	نعم	نعم	لا	لا
	تمويل الدولة للمدارس الدينية	نعم	نعم	لا	لا

الشكل الرقم (١ ـ ١)
سلسلة المجموعات الأيديولوجية في الولايات المتحدة



تكمن قضية الخلاف الرئيسة بين هاتين المجموعتين في قضية العلمانيّة. في الوقت ذاته يؤيّد المحافظون مسألة تبنّي الدولة للدين، في حين يميل الليبراليون إلى الدفاع عن الفصل بين مؤسسات الدولة والمؤسسات الدينية. عادةً ما يلجأ الباحثون في ما يخص قضية العلمانية والدين على وجه التنديد إلى استخدام مصطلحي الاستيعابية والانفصالية بغرض تعريف المنهج الخاص بكلٍّ من المحافظين والليبراليين[٥٦]. أودّ أن أقدّم تنوعاً يتّسم بقدر أكبر من الحساسية عن طريق إضافة شريحتين إضافيتين. يمثل المتطرفون على الجانب المحافظ اليمين المسيحي، وهي

(٥٦) Wald, *Religion and Politics in the United States*; Ted G. Jelen, «In Defense of Religious Minimalism,» in: Segers and Jelen, eds., *A Wall of Separation?: Debating the Public Role of Religion*; Ted G. Jelen and Clyde Wilcox, *Public Attitudes toward Church and State* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1995), and Kobylka, «The Mysterious Case of Establishment Clause Litigation: How Organized Litigants Foiled Legal Change».

الفئة التي ترغب في فرض الهيمنة الثقافيّة المسيحيّة على الولايات المتحدة[٥٧]. على الجانب الليبرالي، يتمثّل المتطرفون في الانفصاليين المتشددين، الذين يهدفون إلى استبعاد الدين عن المحيط العام[٥٨]. يحدّد الشكل الرقم (١ ـ ١) والجدول الرقم (١ ـ ١) هذه المجموعات الأربع في ما يتعلق بأيديولوجياتها واختياراتها السياسية. كان لليمين المسيحي والانفصاليين الصارمين تأثير هامشي على سياسات الولايات المتحدة إزاء الدين، حيث أسهم أنصار الاستيعابية والانفصالية إلى حدٍّ كبير في تشكيل السياسات المعاصرة[٥٩].

على الرغم من نزعاتهم المتناقضة في السياسة التي يتبعونها، تشترك هذه المجموعات الرئيسة في هدف حماية العلمانية السلبية، في حين يبدي كلٌّ منها اعتراضه على إقامة ثقافة مسيحيّة وعلمانيّة حازمة تستثني الدين من المحيط العام، وهذا هو السبب الذي يدفعني إلى تعريفهم باعتبارهم مدافعين عن تفسيرين مختلفين للعلمانية السلبية.

لأغراض الشموليّة والعموميّة، سوف أتجاهل رؤىً عديدة لهاتين المجموعتين، ومنها على سبيل المثال، مسألة تمويل الدولة للمدارس الدينيّة التي تعدّ من المسائل المثيرة للجدل بالنسبة إلى المحافظين، على الرغم من أنّها تحظى بتأييدٍ شديد من جانبهم في الوقت الراهن. وفقاً لما ذكره جون جيفريز وجيمس ريان «ينبع العداء البروتستانتي التاريخي إزاء الدعم المقدّم للمدارس، ولو في جزء يسيرٍ منه، من الكراهية

---

(٥٧) James W. Fraser, *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America* (New York: St. Martin's Griffin, 1999), pp. 239-240; Isaac Kramnick and R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State* (New York: W. W. Norton, 2005), pp. 153-167, and Frank S. Ravitch, *School Prayer and Discrimination: The Civil Rights of Religious Minorities and Dissenters* (Boston, MA: Northeastern University Press, 1999), pp. 19-43.

(٥٨) Noah Feldman, *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should Do about It* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005), pp. 111-134.

(٥٩) كارل إسبيك يسمي هذه المجموعات الأربع (اليمين المسيحي، الاستيعابيون، الانفصاليون، والانفصاليون المتشددون)، المستعيدون، غير التفضيليين، الانفصاليون المتعددون، والانفصاليون المتشددون، على التوالي، انظر: Carl H. Esbeck «Five Views of Church-State Relations in Contemporary American Thought,» *BYU Law Review*, no. 2 (1986).

الموجّهة إلى الروم الكاثوليك». منذ ستينيّات القرن العشرين، ينظر البروتستانت إلى العلمانيين باعتبارهم العدو الأساس لهم، في حين ينظرون إلى الكاثوليك المحافظين على أنهم حلفاء لهم.

من ثَمّ، «تبخرت طاقاتهم العاطفية الموجهة ضد دعم المدرسة»[٦٠]. على الرغم من أنّ «بعض الأصوليين يواصلون توجيه الانتقادات إلى أيّ شكل من أشكال المساعدة الحكوميّة على أساس أنّ ذلك سيؤدّي إلى فرض سيطرة الحكومة على هذه المدارس... منذ ثمانينيّات القرن العشرين، يعرب اليمين المتديّن عن تأييدٍ واسع النطاق تجاه الدعم الحكومي المقدّم للمدارس الدينيّة»[٦١].

تعدّ الرؤى المتناقضة بشأن الصلاة في المدارس انعكاساً للخلاف الدائر بين المحافظين والليبراليين حول «المعنى الحقيقي للتعديل الأول» والمتعلق بكلٍّ من شروط التأسيس والممارسة الحرة.

من جانب، نرى أن الليبراليين ينظرون إلى الصلاة في المدارس الحكوميّة على أنّها نوع من أنواع ترسيخ الدين وشكل من أشكال التمييز ضدّ أتباع الأديان المخالفة وغير المؤمنين[٦٢]. على الجانب الآخر، يرى المحافظون - على النقيض من هذا - أنّ الحظر المفروض على الصلاة في المدارس الحكوميّة يعدّ بمثابة وسيلة لإرساء المبادئ العلمانيّة باعتبارها عقيدة مناهضة للدين وأحد أشكال الانتهاك للحريّة الدينيّة من جانب الراغبين في تنظيم الصلوات في المدارس[٦٣].

في الوقت ذاته، تربط تفضيلات السياسات المتنازعة لدى هاتين

---

(٦٠) John C. Jeffries, Jr., and James E. Ryan, «A Political History of the Establishment Clause,» *Michigan Law Review*, vol. 100, no. 2 (2001), p. 349.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٤٥، و Michael W. McConnell, «Governments, Families, and Power: A Defense of Educational Choice,» *Connecticut Law Review*, vol. 31, no. 3 (1999), pp. 850-851.

(٦٢) Ravitch, *School Prayer and Discrimination: The Civil Rights of Religious Minorities and Dissenters*.

(٦٣) انظر: Stephen V. Monsma, *Positive Neutrality: Letting Religious Freedom Ring* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995), esp. pp. 17-57.

المجموعتين بين المفاهيم المتناقضة لكلٍّ منهما حول الحياد[٦٤].

بالنسبة إلى المحافظين، يعني الحياد - على وجه العموم - الحياد إزاء الأديان التوحيديّة، وقد رأى سكاليا - المستشار المحافظ في المحكمة العليا، وانضم إليه في الرأي رينكويست رئيس مستشاري المحكمة والمستشار كلارنس توماس - أن التكريم العلني لله والوصايا العشر أمر دستوري؛ لأن «الديانات الثلاث الأكثر شعبية في الولايات المتحدة المتمثلة في المسيحية واليهودية والإسلام - والتي تمثل مجتمعة نسبة ٩٧,٧ في المئة من الطوائف الدينية كافة - هي ديانات توحيدية، إلى جانب أن جميعها (ومن ضمنها الإسلام) تؤمن بأن الوصايا العشر أملاها الله على موسى، وأن هذه الوصايا عبارة عن فرائض إلهية لحياة فاضلة. كما أضاف قائلاً: «من الواضح جليّاً من خلال ممارسات أمتنا التاريخية أن شرط التأسيس يجيز عدم الالتفات للمشركين والمؤمنين بآلهة غير ذات بال، على النهج نفسه الذي تجيز به عدم الاكتراث بالملحدين»[٦٥].

على الرغم من ذلك، يرى الليبراليون أنه ينبغي أن تكون الدولة محايدة أيضاً إزاء غير الموحّدين، حيث انتقد المستشار الليبرالي جون بول ستيفنز - الذي انضمّ إليه في الرأي المستشار روث جينسبرغ - المفهوم الخاص بالمستشار سكاليا حول الحياد بوصفه «شر التمييز» ضد المشركين والملحدين، الأمر الذي يحظره بند التأسيس[٦٦].

حصل نقاش حول هذه المسالة بين المدرسة الحكومية لمقاطعة بونتوتوك في ميسيسيبي والاتحاد الأمريكي للحريات المدنية، الذي قام برفع دعوى قضائية ضد المدرسة نيابة عن أحد الأهالي في ١٩٩٥-١٩٩٦. انظر الوثائقي المصوّر، في: Slawomir Grunberg and Ben Crane, *School Prayer: A Community at War* (Spencer, NY: Log in Productions, 1999).

(٦٤) إن مبدأ الحياد أساس في النقاشات حول معنى العلمانية في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد فسّرت عدة قرارات من المحكمة العليا التعميل الأول على أن المطلب الأساس هو حياد الدولة. تشير غالبية القرارات المؤيدة والمعارضة في قضية *Abington v. Schempp* (374 U.S. 203 [1963]) خمسة وعشرين مرة إلى «الحياد» وست مرات بكلمة «حيادي». للنقاشات حول الحيادية، انظر: Monsma, Ibid., and Noah Feldman, «From Liberty to Equality: The Transformation of the Establishment Clause,» *California Law Review*, vol. 90, no. 3 (2002), p. 691, note 79.

(٦٥) رأي القاضي سكاليا المعارض، في: *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. (2005).

(٦٦) رأي القاضي ستيفنز المعارض، في: *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. (2005).

١ ـ المحافظون

يرى المحافظون أنّ الدين أسهم بشكل إيجابي في الحياة العامّة في أمريكا، وانحصرت الرغبة الأساسيّة لواضعي القرارات في حماية الدين من التدخل الحكومي بدلاً عن الوقوف ضده[٦٧]، فمن وجهة نظرهم، أنّ نطاق سلطة الحكومة الفدراليّة قد اتسع، ولا سيّما منذ الحرب العالميّة الثانية، على حساب نطاق سلطة المؤسّسات الخاصّة والدينيّة خاصةً في ما يتعلق بقضايا التعليم وخدمات الرعاية الاجتماعيّة[٦٨]. نتيجة لهذا الاتساع ـ كما يعتقدون ـ فقد أدّى الفصل بين الدين والدولة إلى الحد من سلطة الدين وخلق «ساحة عامّة مجردة»[٦٩]؛ فعلى حدّ قول ستيفن مونسما «إذا كان الحياد في عصر الدولة الإداريّة يُقصد به عدم اعتراف الدولة بالدين أو دعمها له، فإن ذلك ـ في واقع الأمر ـ ليس حيادياً وإنّما هو تعزيز لروح العلمانيّة الثقافيّة»[٧٠]. على الرغم من أن أنصار الاستيعابيّة واليمين المسيحي يشتركون في هذه الآراء وفي اختيارات سياسيّة معيّنة، فإنّهم يختلفون حول الطبيعة الأولية للعلاقات بين الدولة والدين. على سبيل المثال، كان مستشارو المحكمة العليا المحافظون ـ

---

(٦٧) Segers, «In Defense of Religious Freedom».

(٦٨) W. Cole Durham, Jr., «Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework,» in: Johan D. van der Vyver and John Witte Jr., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996), pp. 21 and 24; James E. Wood, Jr.: *Church-State Relations in the Modern World: With Historical National, International, and Ecclesiastical Documents and an Annotated Bibliography* (Waco, TX: Baylor University Press, 1998), p. 3, and «Government Intervention in Religious Affairs: An Introduction,» in: James E. Wood, Jr. and Derek Davis, eds., *The Role of Government in Monitoring and Regulating Religion in Public Life* (Waco, TX: Baylor University, 1993), pp. 1-4, and Thomas Robbins, «Church-State Tension in the United States,» in: Thomas Robbins and Ronald Robertson, eds., *Church-State Relations: Tensions and Transitions* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987), p. 73.

(٦٩) Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986).

يقول كارتر: إن القانون والسياسة الأمريكيين يهوّنان الدين في الفضاء العام؛ لأنه يتم التعاطي مع الدين. . . على أنه هواية». انظر: Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, p. 51.

(٧٠) Monsma, *Positive Neutrality: Letting Religious Freedom Ring*, p. 191, esp. 5, 40 and 54, and Monsma and Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, pp. 6, 33 and 222.

على وجه العموم - من أنصار الاستيعابية الذين دعموا هيمنة العلمانيّة السلبية بدلاً عن الهيمنة الثقافية المسيحيّة.

من ناحية أخرى، فرض اليمين المسيحي وجوده على الساحة بشكلٍ أكبر نتيجةً لتزايد عدد الإنجيليين على حساب البروتستانت الأصليّين، وتعاظم قدرتهم التنظيميّة(٧١)؛ فقد بدأ ظهورهم في صورةٍ منظّمة في أواخر السبعينيات ومطلع الثمانينيات من القرن العشرين تحت قيادة جيري فالويل وأغلبيته الأخلاقية(٧٢). على الرغم من أنّه لم يكن يوجد سوى ثمانيّة عشر جماعة رئيسة من جماعات ممارسة الضغط الديني في العاصمة واشنطن خلال حقبة الخمسينيّات من القرن العشرين. تزايد هذا الرقم ليصل إلى ثمانين جماعة من جماعات ممارسة الضغط الديني بحلول عام ١٩٨٥(٧٣). في عام ١٩٨٩، بعد أن انفرط عقد الأغلبيّة الأخلاقيّة، عمد بات روبرتسون - أحد أبرز الإنجيليين العاملين في مجال إذاعة البرامج الدينيّة عبر شاشات التلفاز - إلى تأسيس الائتلاف المسيحي(٧٤). يزعم الائتلاف المسيحي - في الوقت الراهن - بوصول عدد الأعضاء المنضمين إليه إلى ما يزيد عن مليوني عضو(٧٥). في عام ١٩٩٠، شرع بات روبرتسون في تأسيس المركز الأمريكي للقانون والعدالة (ACLJ) الذي ركّز على القضايا ذات الصلة بالحقوق الدينية والتعيينات القضائية، وتوفير الحماية اللازمة لكل إشارة إلى الرب في الشعار الوطني والتعهد. إلى جانب هذا المركز، قامت جمعيات محافظة أخرى، من بينها معهد روثرفورد والجمعية المسيحية القانونية والرابطة الوطنية للبروتستانت الإنجيليين، والمؤتمر الكاثوليكي في الولايات المتحدة والمفوضية اليهودية الوطنية للقانون والشؤون العامة، بالدفاع عن

---

(٧١) Huntington, *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity*, pp. 341-343.

(٧٢) Wald, *Religion and Politics in the United States*, pp. 223-227; Jelen, *To Serve God and Mammon: Church-State Relations in American Politics*, pp. 86-94, and Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), pp. 147-166.

(٧٣) Allen D. Hertzke, *Representing God in Washington: The Role of Religious Lobbies in the American Polity* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1988), p. 5.

(٧٤) Reichley, «Faith in Politics,» pp. 176-177.

(٧٥) انظر الموقع الإلكتروني للتحالف المسيحي: <http://www.cc.org.about.cfm>.

قضايا محافظة، ولا سيما عن طريق رفع دعاوى قضائية في شأن المسائل ذات الصلة بالتعديل الأول[٧٦]. الجدير بالذكر أن روبرتسون هو مؤسس عدة مؤسسات أخرى مثل جامعة ريجنت (١٩٧٧) وشبكة الإذاعة المسيحية (١٩٦١)[٧٧]. يوجد ـ في الوقت الراهن ـ ١٦٠٠ محطة إذاعية و٢٥٠ قناة تلفزيونية تابعة لليمين المسيحي[٧٨].

تعد قناة فوكس نيوز التي تأسست في عام ١٩٩٦هي أكثر القنوات التلفزيونية تأثيراً على الجمهور نتيجة لتوجهاتها القائمة على تبني النزعات الخاصة بأنصار الاستيعابية واليمين المسيحي على حدٍّ سواء. في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥، بادرت قناة فوكس نيوز إلى إطلاق حملة ادعت فيها بقيام الليبراليين، خاصة الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية بشن «حرباً على عيد الميلاد المجيد». وفقاً لما ذكرته شبكة فوكس نيوز، فقد عمد الليبراليون إلى محو كل إشارة إلى عيد الميلاد المجيد في الإعلانات الخاصة بهذه الإجازة واستعاضوا عنها بعبارة «إجازات سعيدة»[٧٩]. نتيجة لذلك، صوّت مجلس النواب بأغلبية (٤٠١ ـ ٢٢) على قرار «يقرّ بأهمية الرموز والتقاليد الخاصة بعيد الميلاد المجيد»[٨٠].

من الخطأ إطلاق تعريفٍ عام يضمّ المحافظين كافة على أنّهم جبهة واحدة بالخلط بين أنصار الاستيعابيّة المعتدلين واليمين المسيحي. على الشاكلة نفسها، من الخطأ أيضاً أن يقوم المرء بتعريف الليبراليين على أنّهم كيان واحد متآلف مناهض للأديان العامة[٨١]. حيث يختلف الانفصاليّون الذين يحاولون بناء جدار فاصل بين الدولة والدين عن الانفصاليّين المتشدّدين

---

(٧٦) Kobylka, «The Mysterious Case of Establishment Clause Litigation: How Organized Litigants Foiled Legal Change,» pp. 112-119.

(٧٧) Garry Wills, *Under God: Religion and American Politics* (New York: Simon and Schuster, 1990), pp. 165-191.

(٧٨) William Martin, «With God on Their Side: Religion and U.S. Foreign Policy,» in: Heclo and McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, p. 335.

(٧٩) انظر: T. Jeremy Gunn, «A Fictional «War on Christmas»,» *USA Today*, 18/12/2005.

(٨٠) H. Res. 579.

(٨١) Frederick Mark Gedicks, *The Rhetoric of Church and State* (Durham, NC: Duke University Press, 1995), pp. 117-123.

الذين يرغبون في استبعاد الدين عن المحيط العام؛ ومن ثَمَّ، فإنّهم ـ وفقاً لمعجم المصطلحات الخاص بي ـ من أنصار العلمانيّة الحازمة.

٢ ـ الليبراليون

يتجاوز أنصار العلمانيّة الحازمة حدود مبادئ الانفصاليين غير ساعين من وراء ذلك إلى الفصل بين الكنيسة والدولة فحسب، بل إلى الفصل أيضاً بين الدين والحياة العامة. من بين أبرز الجمعيّات المؤيّدة للعلمانيّة الحازمة جمعية «الملحدون الأمريكيون» (American Atheists). وعلى الجانب الآخر، يعدّ اتحاد الحريّات المدنيّة (ACLU) أكثر الجمعيّات الليبرالية نفوذاً وتأثيراً حيث يضمّ كلّاً من أنصار العلمانية الانفصالية وأنصار العلمانيّة الحازمة على حد سواء. كما بلغ عدد أعضائه ـ في الوقت الراهن ـ أكثر من نصف مليون شخص. تتناول هذه الرابطة ما يقرب من ستة آلاف قضيّة من قضايا الحريّات المدنيّة التي تنظر فيها المحكمة سنويّاً. وجّه المحافظون الانتقادات ـ بصفةٍ عامة ـ إلى اتحاد الحريّات المدنيّة بأنّه أصبح مهووساً بوجهة نظر أحاديّة الجانب في ما يتعلق بـ «بند التأسيس» في الوقت الذي يتجاهل فيه بند حريّة الممارسة ويكرس «طاقاته لمنع أو وقف أي إعلان عام أو تعبير عن الدين»(٨٢). ردّاً على هذا الاتهام، أفاد اتحاد الحريات المدنيّة بأنّه يدافع عن الحقوق الدينيّة للمؤمنين أيضاً؛ فعلى سبيل المثال، أقام اتحاد الحريّات المدنيّة في أيار/ مايو ٢٠٠٥ دعوى قضائيّة ضدّ سجن ولاية ويسكونسن بالنيابة عن امرأة مسلمة أُجبرت على خلع الحجاب أمام الحرس والسجناء من الذكور»(٨٣). كما رفع الاتحاد في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥ دعوة قضائيّة نيابة عن امرأة مسلمة «لم يسمح لها باستخدام القرآن عند حلف اليمين بصفتها أحد الشهود في إحدى الدعاوى المرفوعة أمام محكمة ما»(٨٤). علاوةً على هذا، قام اتحاد

---

(٨٢) Patrick M. Garry, «The Cultural Hostility to Religion,» *Modern Age*, vol. 4, no. 2 (2005), p. 129.

(٨٣) ACLU's Defense of Religious Liberty,» 2 March 2005, <http://www.aclu.org/religion/tencomm/16254res20050302.html>.

(٨٤) أيّد القاضي استخدام القرآن والنصوص الدينية الأخرى في إجراءات المحكمة. انظر: «Judge Says Multiple Religious Texts Must BeAllowed for Swearing-In Proceedings,» 24 May 2007, <http://www.aclu.org/religion/govtfunding/29872prs20070524.html>.

الحريات المدنيّة مؤخراً بوضع «برنامج جديد حول حريّة الدين والعقيدة».

تعتبر منظمة «الأمريكيون المتحدون لشؤون الفصل بين الكنيسة والدولة» (Americans United) من المنظمات الرائدة الأخرى المؤيّدة للانفصالية، وتضمّ حالياً أكثر من خمسةٍ وسبعين ألفاً من الأعضاء. كما قامت رابطة مكافحة التشهير (Anti-Defamation League - ADL) بوصفها واحدة من أبرز الجمعيّات اليهوديّة بالدفاع عن أنصار الانفصاليّة.

هذا، وتذكر الرابطة في التعريف الخاص بها أنّها صديقة للدين في المحيط العام. على سبيل المثال، قامت الرابطة ـ على النقيض من اتحاد الحريات المدنيّة واتحاد الأمريكيين ـ بالدفاع عن عبارة «في رعاية الله» التي يشتمل عليها التعهد؛ لأن ذلك لم يكن بمثابة تأييدٍ لأي دينٍ، بل جزءاً من الثقافة الأمريكية[٨٥]. قمت بإجراء عدة مقابلات مع مديري اتحاد الحريات المدنية ورابطة مكافحة التشهير المسؤولين عن تداول قضايا الدولة والدين، وأكّد فيها كلٌّ منهما تأييده لحرية الدين موجّهين انتقادات لاذعة تجاه سياسات العلمانيّة الحازمة في فرنسا، ومنها على سبيل المثال الحظر المفروض على ارتداء المسلمات للحجاب[٨٦].

فضلاً عما سبق، من بين المنظّمات الليبرالية الأخرى ذات النفوذ منظّمة «الشعب من أجل النمط الأمريكي» و«مؤتمر اليهود الأمريكيين»[٨٧]. تركّز منظمة «الشعب من أجل النمط الأمريكي» التي يبلغ قوام أعضائها ثلاثمئة ألف عضو على تحدّي أنشطة الائتلاف المسيحي[٨٨]. أدّى ليو بْفَفير ـ محامي مؤتمر اليهود الأمريكيين ـ دوراً رئيساً في عدة من قرارات

---

(٨٥) ADL Says Appeals Court Ruling on «One Nation under God» Was Wrong,» 27 June 2002, <http://www.adl.org/presrele/rel%sFchstsep%5F90/4120% 5F90.asp>.

(٨٦) المقابلات الشخصية للكاتب مع تي جيريمي غان، أستاذ الحقوق ومدير برنامج حرية الدين والمعتقد في الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية، واشنطن العاصمة، ٦ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥، ومايكل ليبرمان، مدير مركز تخطيط سياسة الحقوق المدنية في رابطة مكافحة التشهير، واشنطن العاصمة، ٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥. لم أتمكن من إجراء مقابلة مع المحافظ في المركز الأمريكي للقانون والعدالة؛ لأنه لم يحدد لي موعداً.

(٨٧) Kobylka, «The Mysterious Case of Establishment Clause Litigation: How Organized Litigants Foiled Legal Change,» pp. 112-119.

(٨٨) Fraser, *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America*, pp. 192-193.

المحكمة العليا الانفصاليّة عبر مذكرات وصحف أصدقاء المحكمة. من المحتمل أن يكون بْفَفير قد تناول بالنقاش ـ خلال الفترة التي امتدّت منذ الأربعينيّات وحتى الثمانينيّات من القرن العشرين ـ عدداً من القضايا ذات الصلة بالكنيسة والدولة يفوق ما تناوله أي شخص آخر على مدى التاريخ الأمريكي بالكامل»(٨٩).

من بين نقاط المرجعيّة الرئيسة بالنسبة إلى الليبراليين، القرار الصادر عن المحكمة العليا في شأن قضية إفرسون ضد قرار مجلس التعليم في عام ١٩٤٧، والذي يحدّد بند التأسيس على النحو الآتي:

لا يمكن لأي دولة أو أية حكومة فدرالية أن تؤسّس كنيسةً ما، ولا يمكن لأيّ أحد أن يمرّر قوانين تساند ديناً ما أو تساند الأديان كافة، أو تفضّل ديناً على آخر. . . كما لا يمكن فرض أي ضريبة أيّاً كانت قيمتها، زادت أو قلت، بغرض دعم أنشطةٍ أو مؤسساتٍ دينيّةٍ تحت أي مسمى أو على أي صورة يمكن اتخاذها بغرض تعليم أو ممارسة الدين. . . كما لا يمكن لأية دولة أو أي حكومة فدراليّة أن تشارك ـ سرّاً أو علناً ـ في شؤون منظماتٍ أو مجموعاتٍ دينيةٍ أو العكس. على حدّ قول جفرسون، لقد كان الهدف من وراء البند الذي ينصّ على عدم ترسيخ الديانة من جانب القانون هو بناء جدار فاصل بين الكنيسة والدولة»(٩٠).

من بين الركائز الأخرى التي يستند إليها الليبراليون قرار المحكمة الصادر في قضية لمون المرفوعة ضد كورتزمان في عام ١٩٧١، والذي يحدّد ثلاثة معايير للحكم على دستورية القوانين نوردها في ما يأتي:

«**أولاً**: يجب أن يتوافر في القانون غرضاً علمانيّاً تشريعيّاً. **ثانياً**: ألّا يكون الأثر الأساس أو المبدئي المتخلّف عنه هو رفعة شأن الدين أو فرض الحظر على ممارسته، وأخيراً ضرورة ألّا يعزز القانون «التدخّل

---

(٨٩) James E. Wood, Jr., «Preface,» in: James E. Wood Jr., ed., *Religion and the State: Essays in the Honor of Leo Pfeffer* (Waco, TX: Baylor University Press, 1985), p. x.

(٩٠) *Everson v. Board of Education*, 330 U.S. I (1947).

للانتقادات حول إيفيرسون، انظر: Daniel L. Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State* (New York: New York University Press, 2002), and Jeffries, Jr., and James E. Ryan «A Political History of the Establishment Clause,» pp. 369-370.

المفرط للحكومة في شؤون الدين»[٩١]. وينظر المحافظون إلى تجربة لمون على أنها مشكوك في صحتها إلى حد بعيد ويتعين الوقوف ضدها[٩٢]. نخلص من هنا إلى أنّ الخلافات الأيديولوجيّة بين المحافظين والليبراليين لا تنحصر في المستوى الخطابي فحسب، إنّما تنطوي على تضمينات هامة في ما يتعلق بالسياسات الخاصة بكلٍّ منهما.

ثالثاً: مواطن الخلاف في السياسات بين المحافظين والليبراليين

أيّد المحافظون ثلاثة رؤساء من الجمهوريين على مدى السنوات الأخيرة؛ وهم: ريغان، وجورج بوش الأب، وجورج بوش الابن. صرّح الأخير خلال حملته للترشح في الانتخابات الرئاسيّة في عام ٢٠٠٠ أن المسيح هو الفيلسوف والمفكّر المفضل بالنسبة إليه[٩٣]. في أثناء تلك الحملة، استخدم المرشحون بما فيهم المرشحون الديمقراطيّون لغةً دينيّةً.

أفاد آل غور بأنّه عندما يتعرّض لمشاكل كبيرة، يتساءل في نفسه ما الذي سوف يفعله يسوع في مثل هذا الموقف. كما كان جو ليبرمان - المرشح الديمقراطي لمنصب نائب الرئيس - حريصاً أيضاً على أن يعلن على الملأ، بعد انتخابه، انتماءه الديني اليهودي[٩٤]. كما أظهر الرئيس بوش تأييده القوي لجدول أعمال المحافظين، بالإضافة إلى دعمه للمبادرة الدينيّة، التي أبقت على المنح الفدراليّة المقدمة إلى المؤسسات الدينيّة بغرض إعانتها على تقديم الخدمات الاجتماعيّة.

تستند هذه المبادرة إلى خيار العمل الخيري الذي بدأ العمل به بموجب القانون الذي سنته إدارة كلينتون، ونفذته إدارة بوش في وقت

---

(٩١) *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971).

(٩٢) Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, p. 113.

(٩٣) Stephen Mansfield, *The Faith of George* W. *Bush* (New York: Tarcher Penguin, 2004), p. xv.

(٩٤) William Pfaff, «Take Religion out of the Politics,» *International Herald Tribune*, 7/1/2000.

لاحق على نطاق واسع(٩٥). يشترط خيار العمل الخيري على الحكومة الاتحادية أن تتيح الفرص المتكافئة أمام المنظّمات العلمانيّة والدينيّة في توزيع مزايا الرفاهية الاجتماعية(٩٦). هذا، وقد أعلن الرئيس بوش في عام ٢٠٠٥ قيام الحكومة الفدراليّة بتخصيص ميزانية بلغت ١,٢ مليار دولار لصالح الجماعات الدينية(٩٧). كما دعا بوش أيضاً ضمن سياساته المحافظة الأخرى إلى إجراء تعديل دستوري لمكافحة زواج الشواذ(٩٨). علاوةً على ذلك، فقد أعرب عن تأييده لتدريس التصميم الذكي (Intelligent Design) في المدارس الحكومية(٩٩). وفقاً لهذا التصميم الذكي، يستند أصل الحياة ومراحل تطورها إلى خطة هادفة بدلاً عن أن يكون ذلك وليد الانتقاء الفطري العشوائي القائم على الصدفة. إنّ هذه النظرية ـ على ما يبدو ـ هي نسخة منقّحة من نظرية بدء الخلق، كما إنها بمثابة تحدٍّ جديد أمام نظرية النشوء(١٠٠).

من ناحية أخرى، لاقت سياسات بوش قبولاً ودعماً من جانب

---

(٩٥) كان تمويل الدولة للخدمات الاجتماعية الدينية موجوداً قبل إدارة جورج بوش (الابن). في التسعينيات، قامت الدولة بتمويل حوالى ٦٥ في المئة من الجمعيات الكاثوليكية، و٧٥ في المئة من هيئة العائلة والأطفال اليهودية، و٥٥ في المئة من المؤسسات الاجتماعية اللوثرية. انظر: Monsma, *When Sacred and Secular Mix: Religious Nonprofit Organizations and Public Money*, p. 1, and Rick Santorum, «But Are They Catholic?,» *National Review*, vol. 49, no. 10 (1997), pp. 42-45.

(٩٦) Dilulio, *Godly Republic: A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*, pp. 82-115.

(٩٧) James Lakely, «President Outlines Role of His Faith,» *Washington Times*, 12/1/2005, and Stephen V. Monsma, «Working Faith: How Religious Organizations Provide Welfare-toWork Services,» p. 6, <http://publicpolicy.pepperdine.edu/davenportinstitute/reports/workingfaith/working1.html>, (accessed on 1 July 2006).

لانتقادات المحافظين لعقيدة بوش، انظر: David Kuo, *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction* (New York: Free Press, 2006).

(٩٨) Bush to Back Gay Marriage Ban Amendment,» 2 June 2006, <http://www.cbsnews.com/stories/2006/06/02/ap/politics/mainD8HVQLM00.shtml>.

(٩٩) «Bush Remarks on «Intelligent Design» Theory Fuel Debate,» *Washington Post*, 3/8/2005.

(١٠٠) Kent Greenawalt, *Does God Belong in Public Schools?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), pp. 90-125; Jacoby, *Freethinkers: A History of American Secularism*, pp. 124-148, and James E. Wood, Jr., «Religion and the Public Schools,» *BYU Law Review*, no. 2 (1986), pp. 356-360.

المحافظين، في حين وجّه لها الليبراليّون انتقادات لاذعة؛ حيث اعترضت جمعيّات ليبراليّة على القيود المفروضة على زواج الشواذ، وتدريس التصميم الذكي في المدارس الحكومية، وقد خصت في نقدها المبادرة الدينية التي سمحت بالخلط بين المال العام والمؤسسات الدينية؛ لأن هذا الخلط يكون بمثابة أحد أشكال التدخل الحكومي من خلال هذا الدعم الموجّه من جانبها إلى عمليات التبشير والتمييز الديني في ما يتعلق بتعيين الموظفين، وتنظيم المؤسسات الدينية، الحد من مساهمات المتطوعين[١٠١].

في خضم الجدل الدائر حول العلمانية، أدّت المحكمة العليا دوراً رياديّاً بصفتها أعلى سلطة قضائية للاستئناف في الولايات المتحدة الأمريكية، كما إنها الوحيدة التي تملك حق تفسير الدستور بوجه عام، وإجراء التعديل الأول على وجه الخصوص. على الرغم من الجهود المبذولة كافة من جانب المحافظين؛ لتعديل الدستور بغرض إبطال قرارات المحكمة العليا في شأن الصلاة في المدرسة، والإجهاض، وعدة قضايا أخرى محطّ الجدل[١٠٢]، إلّا أنّ جميع محاولاتهم باءت بالفشل؛ لهذا السبب، قاموا بتكثيف جهودهم للتأثير على المحكمة العليا[١٠٣]. في أعقاب انتهاء حكم الرئيس ريغان، قام الرؤساء الجمهوريون المحافظون بتعيين مستشارين ليبراليين، في الوقت الذي فضّل فيه الرئيس الديمقراطي كلينتون المرشحين الليبراليين. يبيّن الجدول الرقم (١ ـ ٢) أسماء رؤساء الجمهورية وأسماء مرشحيهم من حيث انتماءاتهم الأيديولوجية. تؤدي

---

(١٠١) «The Bush «Faith-Based» Initiative,» 20 February 2001, <http://www.au.org/site/News2?page=NewsArticle&id=6088&abbr=pr&securitY=1002&news_iv_ctrl=1376>, and «The Faith-Based Initiative and «Charitable Choice»,» <http://www.adl.org/religious_freedom/resource_kit/faith_based_initiative.asp> (accessed on 13 June 2008).

(١٠٢) Fraser, *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America*, pp. 177-221.

(١٠٣) أطلق روبرتسون حملة «عملية حرية المحكمة العليا» في برنامجه التلفزيوني «نادي ٧٠٠» خلال صيف ٢٠٠٥، للصلاة من أجل المزيد من فرص العمل في المحاكم. كان شبه متأكد من أن المراكز الشاغرة في المحاكم سوف يتم ملؤها من قبل الرئيس بوش عبر تعيين قضاة محافظين. انظر: Pat Robertson, «Operation Supreme Court Freedom,» 15 August 2005, <http://www.cbn.com/special/supremecourt/prayerpledge.asp>.

الأيديولوجية المحافظة أو الليبرالية دوراً مهمّاً أيضاً في التصويت في مجلس الشيوخ على مرشحي المحكمة العليا(١٠٤). على الرغم من أن الأيديولوجيات المبدئية لدى المستشارين تؤدي دوراً مهمافي قراراتهم اللاحقة(١٠٥) بيد أنّهم من الممكن أن يمرّوا بتحوّلات أيديولوجية بعد تعيينهم. نسوق في ما يلي مثالاً على ذلك، فقد تحوّل المستشار ديفيد سوتر إلى الليبرالية، التي لم تكن يوماً من بين نزعاته أو ميوله في أثناء عمليّة الترشح لهذا المنصب.

سعى المحافظون والليبراليون إلى التأثير على المحكمة العليا من خلال عدة طرق أخرى بخلاف التعيينات الخاصة بالمستشارين، ومنها مذكرات أصدقاء المحكمة. نتيجة لذلك جاءت قرارات المحكمة في قضايا الدولة والدين لتعكس الرؤى الأيديولوجية للقضاة، فضلاً عن أولئك الذين شكلوا جبهة ضغط للتأثير على قرارات المحكمة(١٠٦). حقّق المحافظون ـ على ما يبدو ـ نجاحاً أكبر إلى حدٍّ ما في ما يتعلق بهذه القضية في أعقاب إدارة الرئيس ريغان. استناداً إلى التقييم الذي اشترك في وضعه كلٌّ من كينيث والد وجوزيف كوبيلكا في الفترة (١٩٤٣ ـ ١٩٨٠) فقد توافرت في المحكمة النزعة الانفصاليّة؛ حيث اتخذت ثلاثة عشر قراراً انفصاليّاً بنسبة (٥٩ في المئة)، وثمانية قرارات استيعابية بنسبة (٣٦ في المئة)، وقراراً واحداً مختلطاً، وصدرت جميعها في قضايا هامة تتعلّق بالعلاقة بين الدولة والدين. على الرغم من ذلك، انعكست الآية تماماً في الفترة (١٩٨١ ـ ٢٠٠٢) حيث اتخذت المحكمة خمسة عشر قراراً انفصاليّاً بواقع (٣٥ في المئة) من جملة قراراتها، وستة وعشرين

---

(١٠٤) Lee Epstein and Jeffrey A. Segal, *Advice and Consent: The Politics of Judicial Appointments* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 108-113.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٠٦) في حالات التعديل الأول، تؤدي المواقف الأيديولوجية لقضاة المحكمة العليا دوراً مهماً. انظر: Jeffery A. Segal and Harold J. Spaeth, *The Supreme Court and the Attitudinal Model Revisited* (New York: Cambridge University Press, 2002), and Jeffery A. Segal and Albert D. Cover, «Ideological Values and the Votes of U.S. Supreme Court Justices,» *American Political Science Review*, vol. 83, no. 2 (1989); Lee Epstein and Jack Knight, *The Choices Justices Make* (Washington, DC: CQ Press, 1998), and Cornell W. Clayton and Howard Gillman, eds., *Supreme Court Decision-Making: New Institutionalist Approaches* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999).

قراراً استيعابيّاً بواقع (٦٠ في المئة)، وقرارين مختلطين[(١٠٧)].

الجدول الرقم (١ ـ ٢)
الأيديولوجية وتعيينات المستشارين منذ ريغان

الرئيس/ الحزب	المستشار	الأيديولوجية	مستوى الأيديولوجية[(*)]
رونالد ريغان/ جمهوري	أوكونور	معتدل	٠,٤١٥
رونالد ريغان/ جمهوري	سكاليا	محافظ	صفر
رونالد ريغان/ جمهوري	كينيدي	معتدل	١,٣٦٥
جورج بوش (الأب)/ جمهوري	سوتر	معتدل	١,٣٢٥
جورج بوش (الأب)/ جمهوري	توماس	محافظ	٠,١٦
جروج بوش (الابن)/ جمهوري	روبرتس	محافظ	٠,١٢
جروج بوش (الابن)/ جمهوري	أليتو	محافظ	٠,١
وليم كلينتون/ ديمقراطي	جينسبرغ	ليبرالي	٠,٦٨
وليم كلينتون/ ديمقراطي	بريير	ليبرالي	٠,٤٧٥

(*) يتراوح مستوى الأيديولوجية بين صفر (الأكثر محافظة) إلى ١ (الأكثر ليبرالية).

المصادر: Jeffrey A. Segal, «Perceived Qualifications and Ideology of Supreme Court Nominees, 1937-2005,» <http://ws.cc.stonybrook.edu/polsci/jsegal/qualtable.pdf>, (accessed on 4 June 2006); Lee Epstein and Jeffrey A. Segal, *Advice and Consent: The Politics of Judicial Appointments* (New York: Oxford University Press, 2005), and Jeffery A. Segal and Albert D. Cover, «Ideological Values and the Votes of U.S. Supreme Court Justices,» *American Political Science Review*, vol. 83, no. 2 (1989), pp. 557-565.

من ناحية أخرى شكّلت القرارات الصادرة عن المحكمة في شأن ثلاث قضايا مثيرة للجدل في المدارس أهميّة كبرى، ولا سيما في ما يخصّ الشقاق القائم بين المحافظين والليبراليين، وهي قضايا أداء الصلاة المنظّمة في المدارس، وحرية الخطاب الديني، وأذونات الصرف المدرسية.

---

(١٠٧) Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States* (New York: Rowman and Littlefield, 2003), pp. 85-87, and Kobylka, «The Mysterious Case of Establishment Clause Litigation: How Organized Litigants Foiled Legal Change,» pp. 96 and 102-103.

لوجهات النظر المختلفة حول بند التأسيس، انظر: Witte, Jr., *Religion and the American Constitutional Experiment*, pp. 185-232.

١ ـ أداء الصلاة في المدارس

شرعت بعض الولايات في أعقاب صدور قرار المحكمة العليا في عام ١٩٦٢ بفرض الحظر على أداء الصلاة في المدارس في تخصيص لحظاتٍ للصمت والصلاة.

على الرغم من ذلك، أصدرت المحكمة العليا قراراً بإلغاء هذه التشريعات أيضاً. في عام ١٩٨٥، وتحديداً في قضية والاس المرفوعة ضد جَفري، نظرت المحكمة في دستورية قانون ولاية ألاباما الذي يشترط أن تبدأ الفصول الدراسية في المدارس الحكوميّة يوميّاً بلحظة «تأمّلٍ صامتٍ أو صلاةٍ» تحت إشراف المدرّسين.

ارتأت الأغلبية بعدد ستّة قضاة عدم دستورية هذا القانون استناداً إلى تجربة لمون؛ لأن هذا التشريع ليس له هدفٌ علمانيٌ بل يرمي إلى تعزيز شأن الدين.

أعرب وارنر إي برغر ـ رئيس مستشاري المحكمة العليا ـ عن رأيٍ مخالفٍ مفاده الآتي: «إنّ الإيحاء بأن تشريع «لحظة الصمت» الذي يتضمّن كلمة «الصلاة» من شأنه أن يعزّز وضع الدين على نحو يتنافى مع الدستور، في حين ينتفي هذا الاتهام عن نظيره الذي يتيح المجال أمام «لحظة الصمت» لا يبرهن على الحياد بل على العداء إزاء الدين»[١٠٨].

في أعقاب صدور قرار حظر الصلاة تحت إشراف المعلمين في الصفوف الدراسيّة، قامت عدة مدارس بتأدية الصلاة في احتفالياتها؛ بيد أنّ المحكمة حالت دون هذه الممارسة في القضيّة المرفوعة من لي ضد وايزمان (١٩٩٢)؛ حيث قام السيد لي ـ مدير إحدى المدارس المتوسطة ـ بدعوة أحد الحاخامات؛ لتأدية إحدى الصلوات غير الطائفيّة في حفل تخريج الطلاب؛ فجاء نصّها كالآتي:

ابتهال: رب الأحرار، أمل الشجعان: نشكر الرب على الإرث الأمريكي الذي يشيع فيه التنوّع وتحفظ فيه حقوق الأقليّات، يحدونا الأمل في أن يكبر هؤلاء الشبان والشابات لإثرائه، نشكرك من أجل حرية

---

(١٠٨) *Wallace v. Jaree*, 472 U.S. 38 (1985).

الوطن الأمريكي. وآملين أن يكبر هؤلاء الخريجون للقيام على حراسته.

نشكرك من أجل العملية السياسية في أمريكا التي يشارك فيها المواطنين كافة، ومن أجل النظام القضائي في أمريكا حيث يمكن أي امرئ أن يسعى إلى طلب العدالة. نأمل في أن ينكب هؤلاء الخريجون الذين نعمل على تكريمهم في هذا الصباح على العمل بهمّة ونشاط لصالحه تحدوهم الثقة.

نشكرك على مصير أمريكا. نتمنى لخريجي مدرسة المطران ناثان المتوسطة أن يعيشوا؛ ليساعدوا في المشاركة فيه. كلنا أمل في أن تتحقق تطلعاتنا من أجل وطننا وهؤلاء الشبان الذين يمثّلون أملنا في المستقبل. آمين.

التبرك: يا رب، يملؤنا الشعور بالعرفان تجاهك؛ لأنك وهبتنا القدرة على التعلم الذي نحتفل به في حفل التخرج الحالي. تتقدّم الأسر السعيدة لك بالشكر؛ لأنهم شاهدوا أبناءهم يحققون خطوة هامة من حياتهم، ونشكرك على تفضّلك ببركاتك على الأساتذة والإداريين الذين ساعدونا في إعدادهم، واليوم يحتاج الخريجون إلى القوة والتوجه إلى المستقبل، فساعدهم يا رب؛ ليفهموا أنّ البشر لا يتحقّق لهم الكمال بامتلاك المعرفة الأكاديمية فحسب، بل يجب علينا أن نسعى ونكافح جاهدين للوصول إلى ما تطلبه منا جميعاً متمثلاً في العمل بالعدل وحب الرحمة، وأن نمشي في تواضع. نشكرك يا رب؛ لأنك أبقيتنا على قيد الحياة، وأتحت لنا فرصة البقاء؛ لحضور هذه المناسبة السعيدة. آمين[١٠٩].

قام وايزمان، وهو والد أحد الطلاب اليهود ممن حضروا الحفل، برفع دعوى قضائية ضد إدارة المدرسة؛ حظيت تلك الدعوى بالمساندة والدعم من جانب الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية. ومن جانبها قررت كلٌّ من المحكمة المحلية ومحكمة الاستئناف أن الصلاة كانت بمثابة انتهاكاً للتعديل الأول.

طالبت إدارة جورج بوش (الأب) المحكمة العليا بإبطال القرار

---

(١٠٩) *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577 (1992).

وإلغاء تجربة لمون[١١٠]. على الرغم من هذا، قضت المحكمة بأنّ قيام أي من رجال الدين بتلاوة الصلاة في أثناء احتفالات المدارس الحكومية يعتبر عملاً يشكل نوعاً من الضغط المهذّب والعام غير المباشر والنبيل على الطلاب الحاضرين، وينتهك بند التأسيس.

على النقيض من هذا، خالف سكاليا هذا الرأي تماماً، وانضمّ إليه في ذلك ثلاثة من المستشارين؛ حيث وجه الانتقادات إلى هذا القرار؛ لكونه يتعارض مع «تقليد الأمريكيين في تأدية الصلاة غير الطائفية في الاحتفالات العامة». كما انتقد المحكمة على ابتداعها «اختبار الإكراه النفسي الذي لا توجد حدود لإمكانية التلاعب في نتائجه»[١١١].

حاولت بعض المدارس الحكومية - في صورة الخيار الأخير الباقي أمامها - تأدية الصلوات التي يقودها الطلاب في أثناء الاحتفالات، بيد أن المحكمة لم تجز هذا الأمر من خلال قرارها الصادر في قضية سانتا في المرفوعة ضد دو (٢٠٠٠). حدث في إحدى المدارس الثانوية الحكومية في سانتا أن قام أحد الطلاب بأداء صلاة مسيحية أمام الجمهور قبل بداية كل مباراة تستضيفها المدرسة، فلجأت عائلتان، إحداهما من المورمن والأخرى كاثوليكية، إلى رفع دعوى قضائية لمنع هذه الممارسة. في غضون ذلك، شرعت المقاطعة التي تقع المدرسة في نطاقها سياسة جديدةً تقضي بإجازة تأدية الطلاب للصلوات غير الطائفية قبل أي مباراة من مباريات كرة القدم تتم على أرض المقاطعة. قامت المحكمة المحلية عندئذٍ بتعديل السياسة، والسماح بأداء الصلاة، بيد أن محكمة الاستئناف أصدرت قرارها الذي يقضي بعدم دستورية الصلوات التي يتم أداؤها في مباريات كرة القدم.

---

(١١٠) «Brief for the United States as *Amicus Curiae* Supporting Petitioners,» *Lee v. Weisman*, 1990.

(١١١) *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577 (1992).

انظر أيضاً: Kobylka, «The Mysterious Case of Establishment Clause Litigation: How Organized Litigants Foiled Legal Change,» pp. 122-123, and John C. Eastman, «We Are a Religious People Whose Institutions Presuppose a Supreme Being,» *Nexus: A Journal of Opinion*, vol. 5 (2002), pp. 13-23.

من جانبها، استأنفت مدرسة المقاطعة الحكم أمام المحكمة العليا التي أقرت ـ بعد أخذ الأصوات بأغلبية (٦ ـ ٣) ـ الرأي القائل بأن الصلاة التي يقودها الطلاب أو يؤدّونها قبل مباريات كرة القدم في المدارس الحكومية تنتهك بند التأسيس؛ لأنها تجري على أملاك تابعة للمدارس الحكومية وبعد أن تسمح إدارة المدرسة بها. أعرب رانكويست ـ رئيس مستشاري المحكمة العليا ـ ، وانضم إليه في ذلك مجموعة من القضاة، وهم سكاليا وتوماس عن مخالفته لهذا القرار فكتب ما يأتي: «الأمر الذي يثير مزيداً من الانزعاج ليس هو انعقاد المحكمة، بل نبرة المحكمة في الإدلاء برأيها حيث فاحت منها رائحة العداء تجاه كل ما له علاقة بالدين في الحياة العامة»[١١٢]. أشاد اتحاد الحريات المدنية بهذا القرار معتبراً إيّاه بمثابة «انتصار للحرية الدينية»[١١٣].

خلاصة القول: إنّ قضيّة الصلاة في المدارس تمثّل فشلاً للمحافظين، إذ إنهم لم يتمكّنوا من نقض القرارات الصادرة عن المحكمة العليا في شأن هذه المسألة من خلال تعديل الدستور. بالإضافة إلى ذلك، اتسع قرار حظر أداء الصلاة ليشمل الأماكن كافة والأنشطة العامة، حتى إن الباحث والقاضي الفدرالي مايكل ماك كونيل أقر في وقت لاحق باستحالة إعادة إقامة الصلاة في المدارس معبراً عن ذلك بقوله: «لكي تحظى الصلاة بقبولٍ واسعٍ، لا بدّ من أن تكون الصلاة عامة ومجردة لدرجة أن تخلو بالمرة من كل معنىً. فضلاً عن هذا، مهما كانت الصلاة مجردة أو عامة، فستظل غير مقبولة لدى بعض الأطفال الذين ينتمون إلى هذا العالم الذي يزخر بمعتقدات غاية في التنوّع»[١١٤]. دفع هذا الفشل المحافظين إلى التركيز على حرية التعبير الديني.

---

(١١٢) *Santa Fe v. Doe*, 530 U.S. 290 (2000).

(١١٣) «ACLU Hails «Total Victory» for Religious Liberty in High Court's Rejection of School Stadium Prayers,» 19 June 2000, <http://www.aclu.org/scotus/1999/16294prs20000619.html>.

(١١٤) Michael W. McConnell, «Equal Treatment and Religious Discrimination,» in: Stephen V. Monsma and J. Christopher Soper, eds., *Equal Treatment of Religion in a Pluralistic Society* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), p. 34.

٢ ـ حرية الخطاب الديني

على الرغم من إخفاق المحافظين في محاولاتهم إعادة تأدية الصلاة في المدارس الحكومية، إلا أنهم نجحوا في إيجاد ساحات جديدة للتدين في المدارس الحكومية من خلال مبادئ حرية الخطاب والمساواة في الوصول إلى الغير. في مستهل الثمانينيات من القرن العشرين، قامت المحكمة العليا بتعديل بعض القرارات الصادرة عن محاكم أدنى في شأن الأنشطة الدينية التي يقودها الطلاب في الجامعات.

يتجلّى ذلك في القضية المرفوعة من جانب ويدمار ضد فنسنت (١٩٨١) والتي قضت فيها المحكمة بأغلبية أصوات (٨ ـ ١) بأن جامعة ميسوري قد ارتكبت فعلاً من شأنه انتهاك حرية الخطاب الديني والمساواة في الحصول على الفرص بحرمانها مجموعة من الطلاب من استخدام قاعات الجامعة في أداء الصلوات وتدارس الإنجيل[١١٥].

أراد المحافظون تأكيد حرية ممارسة الأندية الدينية لشعائرها في المدارس الحكومية، وكذا في الجامعات. لذلك، قاموا بتشكيل جبهة ضغط لصالح مشروع قانون المساواة في الوصول إلى الغير (Equal Access Act). من جانبه، قام الكونغرس بالتصديق على مشروع القانون بأغلبية أصواتٍ (٨٨ ـ ١١) في مجلس الشيوخ و(٣٣٧ ـ ٧٧) في مجلس النواب، وقام الرئيس ريغان بالتوقيع عليه؛ ليصبح قانوناً في عام ١٩٨٤. يشدّد قانون المساواة في الحصول على الفرص على ما يأتي:

يُحظر، قانوناً، على أية مدرسة ثانوية حكومية تلقى أيّ مساعدات مالية من الحكومة الفدرالية، وعقد منتديات عامة للمناقشة بهدف إنكار مبدأ المساواة في الوصول إلى الغير أو عدالة توزيع الفرص، أو بغرض ممارسة أي شكل من أشكال التمييز ضد أي طلاب تتوافر لديهم الرغبة في مباشرة أي اجتماع، في إطار أي من هذه المنتديات العامة والمحدودة، على أساس المحتوى الديني أو السياسي أو الفلسفي أو غير ذلك ممّا يتناوله الخطاب الخاص المزمع إلقاؤه في أيٍّ من مثل هذه الاجتماعات[١١٦].

---

(١١٥) *Widmar v. Vincent*, 454 U.S. 263 (1981).

(١١٦) *Equal Access Act, 20 U.S.C. 4071-4074.*

فضلاً عن هذا، يشترط القانون توافر عنصري الإرادة وحرية الاختيار في اجتماعات الطلاب من دون أن تتعارض بأي شكل من الأشكال مع سير الأنشطة التعليمية على نحوٍ منظّم. علاوةً على ما تقدّم، يتعيّن انعقاد تلك الاجتماعات من دون أية رعاية أو مشاركة من جانب إدارة المدرسة أو الموظفين الحكوميين أو أي أشخاص ممن لا ينتمون إلى المدرسة.

أضفت الدعوى المرفوعة من جانب مدرسة وستسايد كوميونيتي (Westside Community Schools) ضد ميرغينز (١٩٩٠) السمة الدستورية على قانون المساواة في الحصول على الفرص؛ حيث قضت المحكمة بأغلبية أصوات (٨ ـ ١) بدستورية القانون، وبحق الطلاب في تشكيل نادٍ مسيحي، أو نوادٍ أخرى غير دينية في مدارسهم الحكومية[١١٧].

نعرض في ما يلي إلى قضية أخرى ذات صلةٍ بحرية الخطاب الديني، وهي القضية المرفوعة من جانب لامبز شابيل ضد سنتر موريشيز (١٩٩٣)، والتي قضت فيها المحكمة بإجماع الآراء برفض قرار المقاطعة التي تتبعها مدرسة نيويورك بشأن رفضها قيام إحدى المجموعات الدينية باستعمال ممتلكات المدرسة بعد ساعات الدراسة لعرض فيلم يتناول قضايا اجتماعية من منظور ديني، على الرغم من السماح لمجموعات غير دينية الأمر نفسه[١١٨]. نظر الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية إلى القرار على أنه بمثابة «انتصار» و«نقطة تحوّل بالنسبة إلى المسيحيين للوصول إلى سوق الأفكار»[١١٩].

فضلاً عما سبق، قضت المحكمة في عام ١٩٩٥ عند نظر الدعوى المرفوعة من جانب روزنبرغر ضد ركتور، بأغلبية أصوات (٥ ـ ٤) بعدم جواز قيام أي جامعة حكومية تلتزم بدفع تكاليف طباعة الصحف الخاصة بالطلاب باستبعاد الصحف الدينية[١٢٠]. من أحدث القضايا التي هي ذات

---

(١١٧) *BOE of Westside Community Schools v. Mergens*, 496 U.S. 226 (1990).

(١١٨) *Lamb's Chapel v. Center Moriches*, 508 U.S. 384 (1993).

(١١٩) «Lamb's Chapel and the Use of Public Facilities,» <http://www.aclj.org/Issues/Resources/Document.aspx?ID = 639> (accessed on 9 June 2006).

(١٢٠) *Rosenberger v. Rector*, 5I5 U.S. 819 (1995).

صلة بهذه المسألة، الدعوى المرفوعة من جانب غود نيوز ضد ميلفورد سنترال (٢٠٠١). يصف اتحاد الأمريكيين ـ هذه القضية بأنها «آخر محاولة لاستخدام المدارس في حملات التبشير التي تستهدف الأطفال الصغار»[١٢١]. على الرغم من أن المحكمة قضت ـ بأغلبية أصوات (٦ ـ ٣) ـ في شأن حقوق حرية الخطاب في التعديل الأول بعدم جواز قيام أي مدرسة حكومية بمنع أي من الأندية الدينية المخصصة للأطفال من الاجتماع في مرافق المدرسة بعد ساعات الدراسة من دون أي سبب وجيه سوى طبيعتها الدينية[١٢٢].

من جانبه، وجه الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية الانتقادات إلى القرار واصفين إياه على النحو الآتي: «إنه يطمس معالم الخط الفاصل بين المدرسة الحكومية ومدرسة الأحد»، ويعتبر بمثابة تصريح بالتبشير الإنجيلي في ما بعد ساعات الدراسة»[١٢٣].

خلاصة القول: أجازت المحكمة الأنشطة الدينية الجماعية، التي تجري ممارستها طواعيةً في مرافق المدارس الحكومية بعد انقضاء ساعات الدراسة انطلاقاً من مبدأ حرية الخطاب والمساواة في الفرص. وفقاً لرؤية بعض النقاد، فإن المحكمة «أقرت بمساواة الخطاب الديني بغيره من أشكال الخطاب العلماني التي تتمتع بالحماية، وبالتالي فإنها بذاك قوضت المنزلة الدستورية الخاصة التي يحظى بها الدين»[١٢٤]. على الرغم من هذا، انتاب كثير من المحافظين الشعور بالارتياح والسعادة بعد إتاحة المجال أمام الاجتماعات الدينية التي ينظمها الطلاب في المدارس الحكومية. إنما يدلّل العدد المتزايد للنوادي المسيحية في

(١٢١) «N.Y. Dispute Tests Whether Religious Groups Can Evangelize Children on Campus after School Hours,» 22 February 2001, <http://www.au.org/site/News2?page=NewsArticle&id=6086&abbr=pr&security=1002&news_iv_ctrl=1376>.

(١٢٢) Good News v. Milford Central, 533 US 98 (2001).

(١٢٣) In Setback for Religious Liberty, High Court Ruling Permits After-School Evangelism,» 22 February 2001, <http://www.aclu.org/scotus/2000/16325prs20010611.html>.

(١٢٤) Derek H. Davis, «Equal Treatment: A Christian Separationist Perspective,» in: Monsma and Soper, eds., *Equal Treatment of Religion in a Pluralistic Society*, p. 136.

المدارس الحكومية في أمريكا والذي وصل إلى نحو عشرة آلاف[١٢٥] نادٍ على أهمية القرارات الصادرة عن هذه المحاكم.

٣ ـ أذونات الصرف المدرسية

تتضمّن أذونات الصرف المدرسيّة مبلغاً معيناً من التمويل الحكومي (يتراوح في الغالب بين ٢٥٠٠ و٥٠٠٠ دولار) يقدّم إلى الوالدين في شكل مساهمة في نفقات تعليم أولادهم الذين يدرسون في مدارس أخرى غير المدارس الحكومية المخصصة لهم. يمكن الوالدين استخدام هذا التمويل في سداد الرسوم الدراسية في مدارس خاصة سواء دينية أم علمانية. كانت إحدى النتائج المتوقعة لأذونات الصرف المدرسية تعاظم حجم المنافسة بين المدارس الخاصة ونظيراتها الحكومية. كما ترتب عليها أيضاً تقديم الدعم للطلاب ذوي الدخل المحدود بغرض إعانتهم على مواصلة تعليمهم في المدارس الخاصة[١٢٦]. من جانبهم دعم المحافظون هذا النظام؛ لأنه يسمح بالتمويل العام غير المباشر للمدارس الدينية[١٢٧].

على الرغم من ذلك، أبدى الليبراليون معارضتهم لهذا النظام للسبب نفسه؛ فزعموا أن أذونات الصرف المدرسية ـ نتيجةً للخلط بين الأموال العامة والمدارس الدينية ـ تشكل انتهاكا لمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة؛ الأمر الذي يؤدّي إلى إيجاد نظامٍ مدرسيٍّ يتسم بالتمييز والانعزالية على أساس الدين. وفقاً للتصريحاتٍ الصادرة عن رابطة مكافحة التشهير «إن ٨٠ في المئة من أذونات الصرف المدرسيّة تستخدم في مدارس التدريب الديني باعتباره الرسالة الرئيسة التي تعمل على تحقيقها»[١٢٨]. كما

---

(١٢٥) «ACLU Hails «Total Victory» for Religious Liberty in High Court's Rejection of School Stadium Prayers,» 19 June 2000, <http://www.aclu.org/scotus/1999/16294prs20000619.html>.

(١٢٦) Amanda Paulson, «Milwaukee's Lessons on School Vouchers,» *Christian Science Monitor*, 23/5/2006.

(١٢٧) McConnell, «Governments, Families, and Power: A Defense of Educational Choice».

(١٢٨) «School Vouchers: The Wrong Choice for Public Education,» <http://www.adl.org/religious_freedom/resource_kit/school_vouchers.asp>, (accessed on 6 June 2006).

يشدّد الليبراليون على أن أذونات الصرف من شأنها أن تضعف من وضع المدارس الحكومية، وتتسبب في انعزال الأسر الفقيرة التي لا تستطيع تحمّل نفقات الدراسة في المدارس الخاصة من خلال أذونات الصرف المحدودة. هذا وقد تشاركت المؤسسة الوطنية للتعليم ـ بوصفها أكبر نقابة عمّالية في الولايات المتحدة الأمريكية بعدد أعضائها البالغ ٢,٧ مليون عضوٍ ـ في هذه المخاوف، وعارضت فكرة أذونات الصرف المدرسية[١٢٩].

توقّع الليبراليون أن تقضي المحكمة العليا بفرض الحظر على استخدام نظام أذونات الصرف المدرسية، إلا أنه عند نظر الدعوى المرفوعة من جانب ميتشل ضد هيلمز (٢٠٠٠)، أصدرت المحكمة العليا قراراً بأغلبية أصواتٍ (٦ ـ ٣) يقضي بالسماح باستخدام الأموال الفدرالية لتأمين أجهزة الحاسوب والبرمجيّات والمواد المكتبيّة للمدارس ذات الانتماءات الدينية؛ لأن المساعدات كانت قد قُدِّمت على نحوٍ لا ينطوي على أي شكل من أشكال التمييز بين نوعي المدارس العلمانية والدينية على حدٍّ سواء[١٣٠]. أما القضيّة الأكثر أهميّة التي شهدتها ساحات المحاكم في ما يتعلق بنظام أذونات الصرف المدرسيّة فهي الدعوى المرفوعة من جانب زيلمان ضد سيمونز ـ هاريس (٢٠٠٢)، والتي أصدرت فيها المحكمة ـ بأغلبية أصوات (٥ ـ ٤) ـ قراراً يقضي بتأييد دستورية برنامج أذونات الصرف المدرسيّة الجاري تطبيقه في ولاية أوهايو، والذي يحصل بموجبه الوالدان على مساعدة ماليّة بغرض المعاونة في تغطية نفقات دراسة أولادهم في المدارس الخاصّة أو المدارس الواقعة خارج دائرة المقاطعة. لم يخلد في يقين المحكمة انتفاء السمة الدستورية عن البرنامج، على الرغم من الحقيقة التي تفضي بما يأتي: في خلال مدة سريان البرنامج ما بين عامي (١٩٩٩) و(٢٠٠٠) في منطقة كليفلاند، «بلغت نسبة المدارس الدينية المشاركة

---

(١٢٩) «Vouchers,» <http://www.nea.org/vouchers/index.html>, (accessed on 6 June 2006).

(١٣٠) *Mitchell v. Helms*, 530 U.S. 793 (2000).

انظر أيضاً: Stephen V. Monsma, *Church-State Relations in Crisis* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002).

في برنامج أذونات الصرف المدرسية ٨٢ في المئة كما بلغت نسبة مشاركة الطلاب المقيدين في المدارس الدينية ٩٦ في المئة»[(١٣١)].
وصف الرئيس بوش القرار بأنه «قرار تاريخي»، بينما صرّح النائب العام جون أشكروفت بأنه «تاريخي» و«نصر عظيم»، في الوقت الذي عبر عنه باري لين ـ رئيس «اتحاد الأمريكيين» بقوله: «قد يكون هو أسوأ قضية من بين القضايا ذات الصلة بالعلاقة بين الكنيسة والدولة على مدى السنوات الخمسين الأخيرة»؛ لأنه «يدخل بالفعل كرة مدمّرة داخل جزء من الجدار الفاصل بين الكنيسة والدولة»[(١٣٢)].

على الرغم من صدور قرار المحكمة العليا الذي يقضي بتأييد دستوريّة نظام أذونات الصرف المدرسيّة على المستوى الفدرالي، بيد أنّه واجه عدة معوّقات على مستوى الدولة؛ فقد أدرجت سبع وثلاثون ولاية تعديلات بلاين في الدساتير الخاصة بها التي تحرم تمويل الدولة للمدارس الدينية، في حين تتضمّن الدساتير الخاصة بكثيرٍ من الولايات الأخرى قيوداً دستوريةً مفروضةً على التمويل العام للمدارس الخاصة؛ لهذا السبب، قامت المحاكم العليا في عدة ولايات بإعاقة مشروعات القوانين المنظمة لنظام أذونات الصرف المدرسيّة. هذا، وقد افتقد نظام أذونات الصرف المدرسيّة التأييد الشعبي، إذ أُجري التصويت على حوالى عشرين مقترحاً تتعلّق بنظام أذونات الصرف المدرسيّة عن طريق الاستفتاء الشعبي إلا أنّها قد قوبلت جميعها بالرفض، كما إنها لم تلق أيّ نجاح في العملية التشريعية. كما أُسقِط التصويت في المجالس التشريعية للدولة على عدد عشرين مشروع قانون آخر ذات صلة بنظام أذونات الصرف المدرسية[(١٣٣)].

نتيجةً لذلك، لا توجد ـ في الوقت الراهن ـ أي أنظمةٍ سائدةٍ في أرجاء المدن كافة سوى في ولايتي أوهايو (مدينة كليفلاند) وويسكونسن

---

(١٣١) *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 U.S. 639 (2002).

(١٣٢) ذكرها: Terry Friden, «Supreme Court Affirms School Voucher Program,» 27 June 2002, <http://www.cnn.com/2002/LAW/06/27/scotus.school.vouchers>.

(١٣٣) «School Vouchers: The Wrong Choice for Public Education,» <http://www.adl.org/religious_freedom/resource_kit/school_vouchers.asp>, (accessed on 6 June 2006).

(مدينة ميلووكي) اللتين أجازتا استخدام أذونات الصرف المدرسية في المدارس الدينية الخاصة(١٣٤). تمتلك ولاية فلوريدا البرنامج الوحيد السائد على مستوى الولاية، والذي أصدرت المحكمة العليا قراراً بوقفه في عام ٢٠٠٤(١٣٥). لم تشر المحكمة في قرارها إلى التمويل العام لمدارس الأبرشيّات على أنّه إحدى المشكلات، بل أشارت ـ عوضاً عن ذلك ـ إلى انكماش حجم التمويل الحكومي المخصّص للمدارس الحكومية وتطوير المدارس الخاصة باعتباره بديلاً لم يخضع لمتطلبات الدولة(١٣٦).

وضعت الحكومة الفدراليّة أحد برامج أذونات الصرف المدرسيّة في العاصمة واشنطن(١٣٧). بالإضافة إلى ذلك، نفذت أوسع برنامج من برامج أذونات الصرف المدرسيّة في عام ٢٠٠٦ بغرض تقديم المساعدات لضحايا إعصار كاترينا. هذا، وقد وصف رئيس الجمعية الوطنية للتعليم المشروع بأنه جزءٌ من «أسوأ أساليب التعدي على حرية التعليم العام في التاريخ الأمريكي»(١٣٨).

من ناحية أخرى، حقّق المحافظون نجاحاً محدوداً للغاية في محاولاتهم الإبقاء على نظام أذونات الصرف المدرسية، والذي يقع في موقع متوسط بين إخفاقهم في مسألة إجازة تأدية الصلوات في

---

(١٣٤) ولايتا ماين وفرمونت لديها أنظمة أذونات الصرف المدرسية التي لا يمكن استخدامها إلا للمدارس غير الدينية. بعض الولايات لديها برامج ائتمان ضريبي بدلاً عن أذونات الصرف المدرسية؛ لدعم الأهل في تغطية نفقات تعليم أطفالهم. انظر: Kavan Peterson, «School Vouchers Slow to Spread,» 5 May 2005, <http://www.stateline.org/live/ViewPage.action?siteNodeId=136&languageId=1&contentId=29789>.

(١٣٥) أعدّت يوتاه لنظام أذونات الصرف المدرسية على مستوى الولاية تمّ رفضه في استفتاء شعبي. انظر: «Vouchers Killed,» *Deseret News*, 7/11/2007.

(١٣٦) الحاكم، جيب بوش، أحد مناصري هذا البرنامج، انتقد قرار المحكمة. انظر: Lois Romano, «Fla. Voucher System Struck Down,» *Washington Post*, 6/1/2006.

(١٣٧) بين المدارس التي شاركت في نظام أذونات الصرف المدرسية في واشنطن العاصمة، ٥١ في المئة من المدارس الكاثوليكية، ٢١ في المئة من المدارس غير كاثوليكية، و٢٨ في المئة من المدارس غير طائفة. انظر: Meghan Clyne, «School Vouchers Taking Hold in Washington,» *New York Sun*, 14/11/2005.

(١٣٨) نقلاً عن: Meghan Clyne, «Bush to Sign «Monumental» School Voucher Law,» *New York Sun*, 30/12/2005.

المدارس، ونجاحهم الكبير في قضية حرية الخطاب الديني. يكمن إنجازهم الرئيس في عدم قيام المحكمة العليا بفرض الحظر الفدرالي على استخدام أذونات الصرف المدرسية. على الرغم من هذا، فقد واجهوا عقباتٍ كثيرة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر الدساتير العامة للدولة والرفض الشعبي؛ لهذا السبب، ظلت أنظمة أذونات الصرف المدرسيّة مهمّشة إلى حدّ كبير في الولايات المتحدة الأمريكية.

خاتمة

اتّسمت سياسات الدولة إزاء الدين في الولايات المتحدة بمزيد من الاستيعابية عن نظيراتها السائدة في فرنسا وتركيا. يرجع ذلك في الأساس إلى أن العلمانيّة السلبيّة كانت هي الأيديولوجيّة السائدة في السابق. مع ذلك، فقد واصلت أمريكا اتباع بعض السياسات غير المتّسقة والمتغيّرة إزاء الدين بسبب الصراعات التي نشبت بين المحافظين والليبراليين، ووجهات نظرهم المتناقضة بشأن العلاقات بين الدولة والدين؛ حيث يفضل المحافظون عموماً الصلاة المنظّمة في المدارس الحكوميّة وتمويل الدولة للمدارس الدينيّة، في حين يسعى الليبراليون إلى بناء جدار فاصل بين الدولة والدين في ما يتعلق بهذه القضايا.

إن المحافظين والليبراليين ليسوا فئتين متجانستين على المستوى الأيديولوجي؛ فلكل واحدة منهما رؤى سائدة ومتطرّفة. على الرغم من اتفاق تياري هاتين المجموعتين، وهما أنصار الانفصالية وأنصار الاستيعابية على الإطار الأساس للعلمانية السلبية، فإن المتطرفين، واليمين المسيحي والعلمانيين الحازمين يميلون إما نحو هيمنة الثقافة المسيحية أو العلمانيّة الحازمة.

في بادئ الأمر كان الصراع بين المحافظين والليبراليين صراعاً أيديولوجيّاً؛ فلم تكن الاختلافات المؤسساتية أو الاقتصادية حدّاً فاصلاً بينهما، ولا كانت بمثابة الأساس الذي يعتمدون عليه في تحديد هويّتهم الذاتيّة، فروح الانقسام بين المحافظين والليبراليين تسود بين الرؤساء، وأعضاء الكونغرس، وقضاة المحكمة العليا، والجمعيات المدنية، بغض النظر عن انتماءاتهم المؤسساتيّة السائدة أو أوضاعهم الاجتماعية

والاقتصادية المشتركة. ترتبط التفسيرات الدينية (محافظ أو ليبرالي) والانتماءات الدينية ارتباطاً مباشراً بتحديد هوية الأفراد ذوي الأيديولوجيات السياسية المحدّدة. في هذا الصدد، كان البروتستانت الإنجيليون أحد المذاهب العقائدية الموجودة في الغالبِ عند المحافظين، في حين كانت غالبية الليبراليين من غير المؤمنين.

من ثَمّ، تشكّل الديمغرافيا الدينية جانباً مهمّاً من جوانب هذا النقاش الأيديولوجي، حيث يمثّل التنوّع الديني المتزايد في الولايات المتحدة أساساً مهماً لليبراليين، في حين أنّ المحافظين لا يزالون يلقون دعماً شعبيّاً قويّاً في المجتمع الأمريكي الذي تعلو فيه درجة التدين عن المجتمعات الغربية الأخرى[١٣٩].

على جانب آخر، نجح المحافظون منذ إجراء الانتخابات الرئاسيّة في عام ١٩٨٠ في الوصول برؤساء محافظين إلى سدة الرئاسة من أمثال ريغان وبوش (واحد وأربعون) وبوش (ثالث وأربعون)، كما نجحوا أيضاً في تعيين عدة مستشارين محافظين لدى المحكمة العليا، أمّا على مستوى السياسات المحدّدة، فقد تمثّل نجاحهم الوحيد في قضايا الدفاع عن حرية الخطاب الديني في المدارس الحكوميّة، حيث إنهم لم يحققوا سوى نجاح محدود للغاية في ما يتعلق بقضيّة أذونات الصرف المدرسيّة، في الوقت الذي فشلوا فيه فشلاً ذريعاً في مسألة تأدية الصلوات داخل المدارس.

قد يذهب بعضهم إلى أنّ السياسات الأمريكيّة المقيدة إزاء الأقليات تتعارض مع ما أقوله حول هيمنة العلمانية السلبية.

من ثَمّ، سوف أتناول بالتحليل المناقشات الجدليّة التاريخيّة حول الظروف التي مرّ بها الكاثوليك واليهود والمورمن في الفصل الثاني. كما سوف أوضح كيف كانت هذه المناقشات الجدليّة جزءاً من تحوّل العلمانيّة السلبيّة في الولايات المتحدة. يثور الجدل الرئيس ـ في الوقت

(١٣٩) انظر الجدول الرقم (خاتمة ـ ١) في هذا الكتاب. انظر أيضاً: Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2001), pp. 65-68.

الراهن - في ما يتعلق بهذه القضية حول المشكلات التي واجهت المسلمين في أعقاب هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية؛ حيث واجه ما يقرب من مئة ألف مسلم تدابير أمنيّة صارمة، وتعرّضوا للتحقيق، والاستجواب أو التوقيف، وذلك لا لشيء إلا لأسباب تتعلق بانتمائهم العنصري والديني[١٤٠]. كما استهدفت السلطات الجمعيّات المسلمة والمنظمات الخيريّة التي تعرضت بدورها إلى التحقيقات من جانب رجال الشرطة[١٤١]. لا يمكن عزو سوء معاملة المسلمين إلى روح العلمانيّة السلبية السائدة في الولايات المتحدة، بل على الرغم من وجودها، إلّا أنّ السبب الرئيس لهذا العداء كان يكمن في الخوف المتزايد من الإسلام بين صناع السياسات والجهات الفاعلة الاجتماعية، ولا سيّما بعض الإنجيليين من أمثال فالويل، روبرتسون، وجون هاجي[١٤٢].

على الرغم من ذلك، لا يزال المسلمون يتمتعون بالحرية الدينية في الولايات المتحدة نتيجة للعلمانية السلبية السائدة، وتتمثل هذه الحرية في ارتداء اللباس الديني، وبناء المساجد، وفتح المدارس الإسلامية، وتأسيس المنظمات[١٤٣]. يمتلك المسلمون الذين يتراوح عددهم بين ثلاثة ملايين

---

(١٤٠) Louise Cainkar, «Thinking Outside the Box: Arabs and Race in the United States,» in: Amaney Jamal and Nadine Naber, eds., *Race and Arab Americans before and after 9/11: From Invisible Citizens to Visible Subjects* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008), p. 53.

(١٤١) Jocelyne Cesari: *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States* (New York: Palgrave Macmillian, 2006), pp. 38-40, «Islam, Secularism and Multiculturalism in after 9/11: A Transatlantic Comparison,» in: Jocelyne Cesario, ed., *European Muslims and the Secular State* (Burlington, VT: Ashgate, 2006), and Agha Saeed, «Muslim-American Politics: Developments, Debates and Directions,» in: Philippa Strum and Danielle Tarantolo, eds., *Muslims in the United States* (Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2003), pp. 41-44.

(١٤٢) Laurie A. Brand, «Middle East Studies and Academic Freedom: Challenges at Home and Abroad,» *International Studies Perspectives*, vol. 8, no. 4 (2007), pp. 384-395, and Juan Cole, «Islamophobia as a Social Problem,» *MESA Bulletein*, vol. 4, no. 1 (2007), pp. 3-7.

وقد ساهمت بعض وسائل الإعلام مثل إخبارية CNN وضيفها الدائم غلين بيك قد ساهمت أيضاً في العداء ضد الإسلام. لتحديد معنى كلمة إسلاموفوبيا، انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(١٤٣) Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, p. 83.

إلى ستة ملايين مسلم(١٤٤) ما يزيد عن ٣٧٥ مدرسة إسلامية خاصة(١٤٥) و١٢٠٩ مسجداً(١٤٦)، حتى إن أحد الباحثين المسلمين يعلق على ذلك بقوله: إن الولايات المتحدة - بخلاف مكان الحج - هو المكان الوحيد في العالم - في الوقت الراهن - الذي تجتمع فيه الطوائف العرقية الإسلامية كافة الموجودة في الأمة، وكل مدرسة من المدارس الفكرية الإسلامية»(١٤٧). علاوةً على ذلك، اعترف السياسيون الأمريكيون بالدين الإسلامي علانيةً؛ حيث كان الرئيسان كلينتون وبوش يوجّهان رسالة سنوية إلى المسلمين لمشاركتهم الاحتفال بعيد الفطر، إلى جانب تنظيم حفل إفطار رسمي في البيت الأبيض في خلال شهر رمضان(١٤٨). كما قامت إدارة الخدمات البريدية في الولايات المتحدة في عام ٢٠٠١ بإصدار طوابع للاحتفال بالأعياد الإسلامية(١٤٩). فضلاً عن هذا، فقد تمّ انتخاب أول ممثل برلماني للمسلمين وهو كيث إليسون في الكونغرس الأمريكي في عام ٢٠٠٦، حيث استعان أليسون عند أدائه اليمين في احتفالية القسم بنسخة من القرآن كان يملكها في الأصل توماس جفرسون، وهي النسخة التي أعارتها لهم مكتبة الكونغرس(١٥٠).

---

(١٤٤) Bukhari, «Demography, Identity, Space: Defining American Muslims,» p. 7.

(١٤٥) Zakiyyah Muhammad, «Islamic Schools in the United States: Perspectives of Identity, Relevance and Governance,» in: Strum and Tarantolo, eds., *Muslims in the United States*, p. 100.

(١٤٦) Ihsan Bagby, Paul M. Perl, and Bryan T. Froehle, «The Mosque in America: A National Portrait,» Council on American Islamic Relations, Washington, DC, 26 April 2001, pp. 22-23, <http://www.cair.com/Portals/o/pdf/The_Mosque_in_America_A_NationalPortrait.pdf>.

(١٤٧) Osman Bakar, «The Intellectual Impact of American Muslim Scholars on the Muslim World, with Special Reference to Southeast Asia,» in: Strum and Tarantolo, eds., Ibid., p. 151.

(١٤٨) «Presidential Message: Eid Al-Fitr,» 4 November 2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/11/20051104-2.html>, and «President Hosts Iftaar Dinner,» 17 October 2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/10/20051017-5.html>.

A point that makes *iftaar* dinners at the White House more interesting is that the Turkish President Necdet Sezer (2000-2007) cancelled the *iftaar* tradition at the Presidential Residence because that would contradict his assertive secularist ideology.

(١٤٩) «U.S. Postage Stamp Celebrating Muslim Holiday to be Issued by United States Postal Service,» 1 August 2001, <http://www.usps.com/news/2001/philatelic/sr01_054.htm>.

(١٥٠) تمّ انتخاب مندوب ثانٍ إلى الكونغرس هو أندريه بيرسون في عام ٢٠٠٨.

تتصف العلمانيّة السلبية بأنها راسخة رسوخاً تامّاً في معتقدات الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تركز الخلافات الأيديولوجيّة الرئيسة فيها على التفسيرات المختلفة لهذا النوع من العلمانيّة؛ الأمر الذي يجعل نموذج الولايات المتحدة الأمريكيّة يختلف عن نموذجي فرنسا وتركيا، وهما البيئتان اللتان تدور فيهما صراعات أيديولوجيّة بين العلمانيّة الحازمة والسلبية.

من ثم، يترك هذا الفصل وراءه سؤالين هامين تمهيداً للإجابة عليهما في الفصل الثاني وهما: لماذا أصبحت العلمانية السلبية سائدة في الولايات المتحدة الأمريكية؟ وكيف ظهر التفسيران المتناقضان للعلمانية الحازمة؟

الفصل الثاني

التنوّع الديني وتطوّر العلمانية السلبية (١٧٧٦ ـ ١٩٨١)

يتطلب التحقيق في الهيمنة الحالية للعلمانية السلبية في الولايات المتحدة تحليلاً تاريخياً. فإن عدم وجود نظام قديم قائم على أساس الملكية وهيمنة الدين ساهم في تشكيل العلمانية السلبية خلال فترة التأسيس الأمريكية. كانت أمريكا بلداً جديداً يتمتع بتنوع ديني، وقد غذت هذه الظروف الأولية ظهور العلمانية السلبية وهيمنتها، ذلك بالمقارنة مع فرنسا وتركيا، حيث شهدت الجمهورية العلمانية عند تأسيسها تهديداً من النظام القائم على أساس ملكي قديم وهيمنة الكاثوليكية أوالإسلام.

إن التحالف بين الملكية البريطانية والكنيسة الإنغليكانية في أمريكا الاستعمارية لا يعني وجود نظام قديم لثلاثة أسباب رئيسة:

السبب الأول لأن الكنيسة الإنغليكانية تأسست فقط في فرجينيا وساوث كارولينا ونورث كارولينا وجورجيا وميريلاند وبعض المقاطعات في ولاية نيويورك، أنشئت الكنائس الطائفية في نيو إنغلاند (بما في ذلك ماساشوستس، كونيكتيكت ونيو هامشاير)، ولم يكن لها وجود في جزيرة رودس، بنسلفانيا، ديلاوير، ويمكن القول أيضاً في نيو جيرسي[1].

(١) Carl H. Esbeck, «Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic,» *BYU Law Review*, no. 4 (2004), pp. 1415 and 1457-1497; James H. =

السبب الثاني: وحتى في عدد محدود من المستعمرات «كانت السيطرة الإنغليكانية في معظم الأوقات اسمية وكانت سيطرة الكنيسة على الشؤون الدينية غير فعالة إلى حد كبير»[٢].

أخيراً وليس آخراً، في أعقاب الثورة الأمريكية، كان يُنظر إلى النظام الملكي البريطاني على أنه قوة أجنبية، بدلاً عن ملكية محلية تطلب إعادة تأسيس. بناءً عليه، لم يكن للكنيسة الإنجيلية في الولايات المتحدة الدعم الشعبي الذي كانت تلقاه الكنيسة الكاثوليكية والمؤسسات الإسلامية في فرنسا وتركيا. لذا، وبعد الاستقلال، سرعان ما أصبحت مهمشة بشكل دائم وفقدت مكانتها بسبب «اتصالها» بالدولة وموالاة معظم رجال الدين له[٣]. ونتيجة لذلك، اعتبرت الجماعات الدينية في الولايات المتحدة عدم وجود كنيسة منشأة على المستوى الفدرالي وتقبّلت عدم وجود أي منشآت على مستوى الدولة «من دون أي حنين إلى النظام القديم»[٤].

إن دراسة التاريخ الأمريكي التحليلية مهمة لفهم نشوء العلمانية السلبية والتحولات التي طرأت عليها. لكن مع ذلك، لا يوجد أي تفسير موحد لتاريخ العلمانية الأمريكي. إن المحافظين (الذين يريدون علاقات وثيقة مع الدين) والليبرالين (الذين يسعون إلى الفصل بين الدين والدولة) كلاهما كتبوا تاريخهم الخاص. وفقاً للمحافظين، لم يكن الهدف إنشاء جدار فاصل بين الدين والدولة. وهم يشيرون إلى الله في إعلان الاستقلال ومن تقاليد الكونغرس أن يقوم رجال دين ممولين من القطاع العام للصلاة قبل افتتاح كل دورة. بالنسبة إليهم، كان جورج واشنطن (١٧٣٢ ـ ١٧٩٩) مثالاً جيداً لأنه أشار إلى الله والدين في أدائه اليمين وإعلانه عن يوم عيد الشكر وفي خطابه الوداعي. لذلك، اختلف المحافظون مع قراءة المحكمة

= Hutson, *Religion and the Founding of the American Republic* (Washington, DC: Library of Congress, 1998); Michael W. McConnell, «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion,» *Harvard Law Review*, vol. 103, no. 7 (1990), pp. 1421-1430, and Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), pp. 247-248.

(٢) Esbeck, Ibid., p. 1414.

(٣) McConnell, Ibid., p. 1436.

(٤) Robert Bellah, «Civil Religion in America,» *Daedalus*, vol. 134, no. 4 (2005), p. 50.

العليا الانفصالية لبيان النوايا الأصلي في التعديل الأصلي في قضية إفرسون ضد مجلس التعليم[5].

وهم يناقشون أربع نقاط رئيسة، وإن لم يكن جميع المحافظين يوافقون على كل واحد منهم. **أولاً**، كان قصد واضعي الطرح الحد من السلطة الاتحادية بشأن إنشاء أو حظر أي دين، مع الترك للولايات حقهم في اختيار إقامة كنيسة[6]. **ثانياً**، فإن المحكمة قد أساءت استخدام استعارة جدار الفصل لتوماس جفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) في تفسير التعديل الأول، وذلك لأن جفرسون لم يدعم الفصل الصارم[7]؛ وكان في فرنسا في الوقت الذي تمّ فيه تمرير التعديل والتصديق عليه، ولم يستخدم هذه الاستعارة إلا بعد مرور أربعة عشر عاماً[8]. **ثالثاً**، إن قراءة انفصالية لجيمس ماديسون (١٧٥١ - ١٨٣٦) في قضية إفرسون شكلت أيضاً مشكلة بسبب وجود رؤية مؤيدة للدين في مذكرته واحتجاجه[9]. **أخيراً**، تأثر

(٥) Hutson, *Religion and the Founding of the American Republic*, pp. 75-81. Justice Scalia's dissenting opinion, joined by Justice Rehnquist and Justice Thomas, *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. (2005). According to Phillip Hamburger, «[o]nly in the twentieth century, after the amendment process had been abandoned, did an interpretive approach prevail, and, by this means, separation became part of American constitutional law.» See: Philip Hamburger, *Separation of Church and State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), p. 285.

(٦) Vincent Phillip Munoz, «The Original Meaning of the Establishment Clause and the Impossibility of Its Incorporation,» *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, vol. 8, no. 4 (2006), p. 634; Esbeck, «Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic,» p. 1576, and John C. Jeffries, Jr., and James E. Ryan, «A Political History of the Establishment Clause,» *Michigan Law Review*, vol. 100, no. 2 (2001), p. 292.

(٧) Daniel L. Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State* (New York: New York University Press, 2002).

(٨) McConnell, «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion». Chief Justice Rehnquist's dissenting opinion, *Wallace v. Jaree*, 472 U.S. 38 (1985). Jefferson was also criticized by his political opponents for being influenced by France and French thought. See: Lloyd S. Kramer, «The French Revolution and the Creation of American Political Culture,» paper presented at: *The Global Ramifications of the French Revolution*, edited by Joseph Klaits and Michael H. Haltzel (New York: Cambridge University Press, 1994).

(٩) Hutson, *Religion and the Founding of the American Republic*, pp. 70-74; McConnell, Ibid., esp. p. 1446; Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York: Basic Books, 1993), p. 116; Garry Wills, *Under God: Religion and American Politics* (New York: Simon and Schuster, 1990), pp. 373-80. For Charles Reid, Madison was primarily committed to the free exercise of religion «as the surest way of =

تفسير المحكمة الانفصالي للتعديل الأول بشدة بتعديلات بلاين في عام ١٨٨٠ التي كانت معادية للكاثوليكية. هذه الحجة المحافظة ترسم تحدّر العلمانية في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال العواقب غير المقصودة للسياسات المناهضة للكاثوليكية(١٠)، على عكس المؤسسات العلمانية المخططة والمؤسسة عمداً.

يقول الليبراليون إن مجتمع أمريكا السياسي في أوائل الجمهورية اعتمد لهجة علمانية مؤكدة(١١). وأشاروا إلى أن واضعي السياسات لم يضمّنوا الدستور ذكر الله نظراً إلى قرار إقامة دولة علمانية(١٢). وبالمثل، من «الولايات الإحدى عشرة التي صادقت على التعديل الأول، إن تسعاً... نافحت عن أن أي مساعدة مالية حكومية للدين تشكل إقامة للدين وتنتهك ممارسته الحرة»(١٣). إن الشخصية الليبرالية التاريخية الأهم هو جفرسون، الذي استخدم استعارة جدار الفصل ورفض إطلاق تصريحات عيد الشكر لتجنب انتهاك التعديل الأول(١٤). ليس فقط

---

fulfilling our obligation to the Creator,» which «refutes contemporary efforts to root religious = freedom in secular concepts, whether neutral principles or liberal notions of self-fulfillment.» See: Charles J. Reid, Jr., «The Religious Conscience and the State in U.S Constitutional Law, 1789-2001,» in: Hugh Heclo and Wilfred M. McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2002), pp. 99 and esp. 66-70.

(١٠) Hamburger, *Separation of Church and State*, pp. 14-17 and 193, and Stephen V. Monsma, *When Sacred and Secular Mix: Religious Nonprofit Organizations and Public Money* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996), pp. 140-141. Justice Thomas's plurality opinion, shared by Chief Justice Rehnquist and Justices Scalia and Anthony M. Kennedy, in *Mitchell v. Helms*, 530 U.S. 793 (2000). For a Web site devoted to a critique of the Blaine Amendments, see <http://www.blaineamendments.org>.

(١١) Mark Douglas McGarvie, *One Nation under Law: America's Early National Struggles to Separate Church and State* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2004), p. 20.

(١٢) Isaac Kramnick and R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State* (New York: W. W. Norton, 2005).

(١٣) Thomas J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 220, and Ronald B. Flowers, *That Godless Court? Supreme Court Decisions on Church-State Relationships* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005), p.18.

(١٤) Jefferson used this metaphor in his letter to the Danbury Baptist Association in 1802: «Believing with you that religion is a matter which lies solely between man and his God; that he = owes account to none other for his faith or his worship; that the legislative powers of the

الليبراليون بل أيضاً المحافظون صوّروا جفرسون، مثل بنجامين فرانكلين وجورج واشنطن وجون آدامز، على أنه ربوبي لا يؤمن بالثالوث[١٥]. وبالتالي، توقع جفرسون أن يأتي يوم يصبح فيه الأمريكيون موحدين[١٦]، وكان لديه نسخته الخاصة من الإنجيل اختار منها آيات يعتبرها أكثر عقلانية من غيرها[١٧].

وفقاً لليبراليين، تمثّل معاهدة السلام والصداقة مع حاكم طرابلس وثيقةً تاريخيةً مهمةً أظهرت تأسيس أمريكا العلمانية - وكانت طرابلس عندها مقاطعة شبه مستقلة عن الإمبراطورية العثمانية. تم التوقيع عليها في عام ١٧٩٦ وتمت الموافقة عليها بالإجماع من قبل مجلس الشيوخ في العام اللاحق. الجزء الأكثر أهمية منه هو المادة الثانية:

بما أن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية ليست في حال من الأحوال قائمة على الدين المسيحي، كما إنها لا تحمل أي عداوة تجاه قوانين أو ديانة أو هدوء المسلمين، وبما أن الدولة لم تدخل أبداً في حرب أو في أي عمل عدائي ضد أي دولة محمدية، يعلن الطرفان أنه ليس من المقبول أن تنشأ أي حجة عند الآراء الدينية يعكر صفو الانسجام والوئام بين البلدين[١٨].

---

government reach actions only, and not opinions, I contemplate with sovereign reverence that act of the whole American people which declared that their legislature should 'make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof,' thus building a wall of separation between church and State.» For two Supreme Court decisions that referred to Jefferson's metaphor of the wall, see *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878), and *Everson v. Board of Education* 330 U.S. I (1947). =

(١٥) Dreisbach, *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, pp. 18-20; Alf J. Mapp, Jr., *The Faiths of Our Fathers: What America's Founders Really Believed* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003), pp. 19, 23, 65 and 73, and Edwin S. Gaustad, *Faith of the Founders: Religion and the New Nation 1776-1826* (Waco, TX: Baylor University Press, 2004), pp. 65, 77 and 94.

(١٦) Kramnick and Moore, *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, pp. 100-102.

(١٧) Hutson, *Religion and the Founding of the American Republic*, pp. 83-84, and Mapp, Ibid., p. 17.

(١٨) نقلاً عن: Timothy Marr, *The Cultural Roots of American Islamicism* (New York: Cambridge University Press, 2006); p. 59; Rob Boston, «Joel Barlow and the Treaty with Tripoli: A Tangled Tale Bur of Pirates, a Poet and the True Meaning of the First Amendment,» *Church* =

مثل حجة المحافظين حول العواقب غير المقصودة لمكافحة الكاثوليكية، فإن الليبراليين يقولون إن الإشارات إلى الله ليست إلا نتيجة بسيطة لمناهضة الشيوعية، في مواجهة الجزء الحقيقي للتقليد الأمريكي(١٩). ينظر الليبراليون إلى الشعار الوطني «نحن نثق بالله» وعبارة «برعاية الله» الواردة في التعهد على أنها إرث حقبة ماكارثي المناهضة للشيوعية التي حاولت التمييز بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي الملحد.

أعطي الأهمية اللازمة لهاتين القراءتين التاريخيتين المتناقضتين في الظاهر. إن كتابتَي التاريخ اللتين يقوم بهما المحافظون والليبراليون لا تتعارضان، بل تؤكد كل منهما جوانب مختلفة ولكن صالحة من التاريخ الأمريكي. وتعكس آراء واضعي السياسات بوضوح التنوّع، ويقول فيليب مونوز إن واشنطن دافع عن العلاقة الوثيقة بين الدين والدولة، في حين كان جفرسون ضد ذلك.

وقد يكون ماديسون في الوسط بين الاثنين(٢٠)، إن هاتين الشخصيتين التاريختين مهمتان للفهم المعاصر للتعديل الأول، لأنهما من الشخصيات الأكثر ذكراً في قرارات المحكمة العليا على بنود التأسيس وحرية الممارسة(٢١).

يُظهر تاريخ العلمانية في أمريكا على حد سواء الاستمرارية والتغيير. إن العلمانية السلبية، التي تسمح بالرؤية العامة للدين، بقيت الأيديولوجية المهيمنة على الرغم من أنه قد تم إعادة تعريفه باستمرار بسبب الصراعات

---

and State, vol. 50, no. 6 (1997), pp. 11-14, and William Martin, «With God on Their Side: = Religion and U.S. Foreign Policy,» in: Heclo and McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, p. 328.

(١٩) Kramnick and Moore, *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, p. 143.

(٢٠) Vincent Phillip Munoz: «James Madison's Principle of Religious Liberty,» *American Political Science Review*, vol. 97, no. 1 (2003), pp. 17-32; «George Washington on Religious Liberty,» *Review of Politics*, vol. 65, no. 1 (2003), pp. 11-33, and «The Original Meaning of the Establishment Clause and the Impossibility of Its Incorporation,» p. 636.

(٢١) Mark David Hall, «Jeffersonian Walls and Madisonian Lines: The Supreme Court's Use of History in Religion Clause Cases,» *Oregon Law Review*, vol. 85, no. 2 (2006), p. 568.

بين تفسيرات المحافظين والليبراليين حوله. نتيجةً لذلك، بقي التأرجح بين تأسيس الدين أو عدم تأسيسه في الولايات المتحدة الأمريكية. في الواقع هذا التأرجح لا يعطي نتيجة متشابهة في ذهابه وإيابه. بدلاً عن ذلك، فقد أدّى ذلك إلى التوجه نحو مزيد من حياد الدولة في مجال الأديان. وكانت كل من تجارب التأسيس، مثل إنشاء الطوائف البروتستانتية في عدة ولايات قبل عام ١٨٣٣، والإنشاء الجزئي للبروتستانتية في القرن التاسع عشر، وإقامة الديانة التوحيدية في الخمسينيات، أكثر شمولية من النموذج الذي سبقها(٢٢).

طوال هذه التحولات، أدّت تغيرات الديمغرافيا الدينية أدواراً حاسمةً لأن الانتماءات الدينية ناقلة للآراء الدينية والأيديولوجية المحددة. من أهمية التنوع الديني في الفترة التأسيسية إلى الآثار الأخيرة للهجرة اليهودية والكاثوليكية، وإلى الظهور الأخير لغير المؤمنين، فقد أثرت التغيرات الديمغرافية الدينية في التحوّلات في وجهات النظر الدينية والعقائدية، وميزان القوى في السلطة، وإعادة تفسير العلمانية في أمريكا.

وسوف أقوم أولاً بدراسة تحليلية للمرحلة التأسيسية، حيث قرر واضعو السياسات عدم إنشاء كنيسة على الصعيد الوطني. ثم سوف أقوم بدراسة الإنشاء الجزئي للبروتستانتية في القرن التاسع عشر، وسيكون عدم إنشاء البروتستانتية في أوائل القرن العشرين الفترة الثالثة في تحليلي. ثم سأقوم بدراسة معمقة لمرحلة الخمسينيات، حين ظهرت منشأة جزئية توحيدية. يناقش القسم الأخير عدم إنشاء الديانة التوحيدية الذي وقع في الستينيات والسبعينيات. أسفرت هذه الفترة أيضاً عن رد فعل جديد وتأرجح من خلال تعبئة المحافظين، خاصة بعد رئاسة ريغان في عام ١٩٨١، والتي تم دراستها بعمق في الفصل الأول.

---

(٢٢) Mark Silk, «A New Establishment?,» *Religion in the News*, vol. 1, no. 2 (1998), p. 3; Stephen V. Monsma and J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997), pp. 18-25, and Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), pp. 135-157.

أولاً: العقلانيون والإنجيليون: لا ديانة مؤسِّسة للفدرالية

من الاستقلال إلى الصحوة الكبرى الثانية (١٧٧٦ ـ ١٨١٦)

من الروايات الأساسية حول تأسيس أمريكا هجرة المتشددين الذين فروا من أوروبا بسبب الاضطهاد الديني. تضم هذه الرواية حجتين رئيستين: الأولى صالحة، والأخرى ليست كذلك. إن الحجة الصالحة هي أن أوائل المهاجرين المتشددين كانوا من الأشخاص المتدينين الذين واجهوا الاضطهاد السياسي[٢٣]. وقد أدى ذلك إلى ازدياد أهمية الدين والمناخ المؤيد له في الحياة العامة الأمريكية. بالنسبة إلى المتشددين، لم يكن الدين شريكاً في السلطة السياسية القمعية. كان ذلك سبباً رئيساً للاختلاف بين المفاهيم الشعبية البروتستانتية في أمريكا والكاثوليكية في فرنسا. لذلك، «على عكس الثورة الفرنسية، فإن الثورة الأمريكية لم تنقلب على رجال الدين في الكنائس، ولم ترفض الماضي الديني الذي قاد التسويات الاستعمارية»[٢٤].

إن الجزء غير المرضي من الرواية هو أن عدداً من البروتستانت قد تعرضوا للاضطهاد في أوروبا، لذلك عُزِزت الحرية الدينية والتسامح في أمريكا. هذا ادعاء مشكوك فيه، لأن القمع لا يجعل الناس تلقائياً مروجين للحرية. لم تكن الحرية الدينية والتسامح الأسلوب المعتمد في المستعمرات الأمريكية[٢٥]. ولم يكن هدف المهاجرين بشكل عام «الحرية الدينية للجميع»، ولكنه كان «الحرية لاتباع الله كما يفهمونه»[٢٦]. لذلك، إن الطوائف البروتستانتية المعارضة (على سبيل المثال، الكويكرز والمعمدانيين)، والكاثوليك واليهود، والهنود والأفارقة العبيد واجهوا

---

(٢٣) Hutson, *Religion and the Founding of the American Republic*, pp. 2-48.

(٢٤) Gaustad, *Faith of the Founders: Religion and the New Nation 1776-1826*, pp. 8-9.

(٢٥) Anthony Gill, *The Political Origins of Religious Liberty* (New York: Cambridge University Press, 2007), pp. 61-75, and James W. Fraser, *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America* (New York: St. Martin's Griffin, 1999), p. 9.

(٢٦) Esbeck, «Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic,» p. 1415.

التمييز الديني على مختلف المستويات في العديد من المستعمرات، وفي بعض الدول بعد الاستقلال»[٢٧].

كما سبق ذكره، تسعٌ من المستعمرات الثلاث عشرة كان لديها كنائس قائمة. وكانت رود آيلاند لروجر وليامز وبنسلفانيا لوليام بن من بين المستعمرات الأربع التي تفتقر إلى الكنائس القائمة وكان لديها المزيد من الحرية الدينية[٢٨]. وكانت الكنيسة الإنغليكانية، وعلاقاتها مع الاستعمار البريطاني والطوائف البروتستانتية المعارضة، قد تمّ تفكيكها في أثناء الاستقلال وبعده مباشرة في ولاية كارولينا الشمالية (١٧٧٦)، نيويورك (١٧٧٧)، ولاية فرجينيا (١٧٧٦ ـ ١٧٧٩)، ولاية ميريلاند (١٧٨٥) وكارولينا الجنوبية (١٧٩٠)[٢٩]. في جورجيا (١٧٩٨)، تمّ تفكيكها بعد التعديل الأول. في وقت لاحق، تمّ تفكيك ما تبقّى من الكنائس البروتستانتية في ولاية فيرمونت (١٨٠٧)، كونيكتكت (١٨١٨)، نيو هامشاير (١٨١٩)، ماين (١٨٢٠)، وماساشوستس (١٨٣٢ ـ ١٨٣٣)[٣٠]. هذا يدل على أن الحرية الدينية في أمريكا لم تقتصر على أنها إرث من المهاجرين الأول. بالإضافة إلى ذلك، لم يكن الفصل بين الكنيسة والدولة في أمريكا نتيجة تلقائية للمسيحية البروتستانتية، كما يقول علماء الحضارات (انظر التمهيد). لكن، في الفترات الاستعمارية والتأسيسية، كانت هناك آراء بروتستانتية مختفلة بشكل حاد حول العلاقات بين الكنيسة والدولة[٣١]. إن الفصل بين الكنيسة والدولة والحرية الدينية في أمريكا كان نتاج عملية سياسية طويلة شملت عدة عوامل هيكلية وأيديولوجية.

---

(٢٧) Kevin Boyle and Juliet Sheen, eds., *Freedom of Religion and Belief: A World Report* (New York: Routledge, 1997), p. 154, and McGarvie, *One Nation under Law: America's Early National Struggles to Separate Church and State*, pp. 25-26.

(٢٨) Hugh Spurgin, *Roger Williams and Puritan Radicalism in the English Separatist Tradition* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1989), and Kramnick and Moore, *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, pp. 46-66.

(٢٩) Esbeck, «Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic,» p. 1458.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥٨، و John Witte, Jr., *Religion and the American Constitutional Experiment* (Boulder, CO: Westview, 2004), pp. 117-121.

(٣١) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, pp. 138-139.

بدأت المرحلة الحاسمة لهيمنة العلمانية السلبية في الولايات المتحدة مع الاستقلال في ١٧٧٦. وشكل حظر الدستور للامتحان الديني الذي كان يُجرى لموظفي القطاع العام في هذه الفترة (المادة ٦) خطوةً هامةً إلى الأمام. ثم، جاء التصديق على التعديل الأول في العام ١٧٩١ - ليكمل هذه الفترة الحرجة - مع دينين يعلن: «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان أو يمنع حرية ممارسته».

كانت هذه العملية برمتها نتيجة للتداخل في الآراء، بدلاً عن أن تكون مجرد لعبة محصلتها النهائية صفر بين مجموعتين هامتين - العقلانيين الذين تأثروا بالتنوير والإنجيليين الذين تأثروا بالصحوة الكبرى[٣٢]. وكان التوافق بينهما فيه الكثير من التداخل لأن لديهما أسباباً مختلفة، إن لم نقل متضاربة، للموافقة على غياب كنيسة قائمة على المستوى الفدرالي، بالإضافة إلى الأطروحات الأخرى على مستوى الدولة. إن التوتر بين هاتين المجموعتين بدأ في الفترة التأسيسية واستمر حتى الوقت الحاضر وأسفر عن إعادة تفسير مختلف للعلمانية السلبية وآثارها على السياسة في الولايات المتحدة.

ومن أوضح الممثلين للعقلانيين كان جفرسون في حين كان اسحق باكوس ممثلَ الإنجيليين. على الرغم من أن كل منهما دافع عن حل الكنائس في الولايات، استند لكل منهما إلى مبررات مختلفة[٣٣]. بالنسبة إلى جفرسون، فإن حل الكنسية ما زال يؤدي إلى الحرية وانتصار العقل،

(٣٢) McConnell, «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion,» pp. 1438-1443; John Witte, Jr., and M. Christian Green, «American Constitutional Experiment in Religious Human Rights: The Perennial Search for Principles,» in: Johan D. van der Vyver and John Witte Jr., *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1996), pp. 502-514; John Witte, Jr.: «The Theology and Politics of the First Amendment Religion Clauses: A Bicentennial Essay,» *Emory Law Review:* vol. 40, no. 2 (1991), pp. 491-507, and *Religion and the American Constitutional Experiment*, pp. 21-39, and Fraser, *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America*, p. 18.

(٣٣) My categorization based on the rationalists and evangelicals is a generalization, which neglects certain aspects of complex reality. McConnell mentions a third group, «Republicans,» including George Washington, who attached importance to religion as a basis of a virtuous society. See: McConnell, Ibid., pp. 1441-1443.

في حين اعتبر باكوس أن ذلك سيؤدي إلى ازدهار الدين المعلن(٣٤). يقول توماس ليندسي إن الاتفاق بين العقلاني ماديسون والبروتستانت المنشقين في ولاية فرجينيا جاء من «أقطاب معاكسة» لأن نداءات ماديسون «التقية» في الذكرى كانت وببساطة «خطابية»(٣٥). باختصار، إن هدف العقلانيين (جعل الدولة مستقلة عن الكنائس)، وكذلك هدف الإنجيليين (تحرير الكنائس من تدخل الدولة) كانا مكمّلين أحدهما للآخر(٣٦). والتوافق بينهما أدّى إلى هيمنة علمانية سلبية صديقة للدين في أمريكا.

وقد أعطى فيلسوف القرن السابع عشر البريطاني جون لوك العقلانيين والإنجيليين جسراً فكرياً عبر «التركيبة المعقدة للمنطق الديني والفلسفي»(٣٧). وكانت ليبرالية لوك صديقة للدين وأكدت فردية السلبية وحريتها(٣٨). يعتبر

---

(٣٤) J. Judd Owen, «The Struggle between «Religion and Nonreligion»: Jefferson, Backus, and the Dissonance of America's Founding Principles,» *American Political Science Review:* vol. 101, no. 3 (2007), pp. 493-503; Esbeck, «Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic,» pp. 1427-1448; Wills, *Under God: Religion and American Politics*, pp. 341-453, and Munoz, «The Original Meaning of the Establishment Clause and the Impossibility of Its Incorporation,» p. 606 notes 116 and 117.

(٣٥) Thomas Lindsay, «James Madison on Religion and Politics: Rhetoric and Reality,» *American Political Science Review*, vol. 85, no. 4 (1991), pp. I321 and 1333.

(٣٦) John M. Murrin, «Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War,» in: Mark A. Noll and Luke E. Harlow, *eds., Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present* (New York: Oxford University Press, 2007), p. 37, and Stephen V. Monsma, *Positive Neutrality: Letting Religious Freedom Ring* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995), pp. 83-113.

(٣٧) Noah Feldman, «The Intellectual Origins of the Establishment Clause,» *New York University Law Review*, vol. 77 (2002), p. 350; Joshua Foa Dienstang, «Serving God and Mammon: The Lockean Sympathy in Early American Political Thought,» *American Political Science Review*, vol. 90, no. 3 (1996); Michael P. Zuckert, «Natural Rights and Protestant Politics: A Restatement,» in: Thomas S. Engeman and Michael P. Zuckert, eds., *Protestantism and the American Founding* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004), and Barbara A. McGraw, *Rediscovering America's Sacred Ground: Public Religion and Pursuit of the Good in a Pluralistic America* (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), pt. I.

(٣٨) For negative and positive freedom, see Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty,» in: Henry Hardy and Roger Hausheer, eds., *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (London: Chatto and Windus, 1997), and Benjamin Constant, «The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns,» in: Benjamin Constant, ed., *Political Writings*, translated by Biancamaria Fontana (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988). For Rousseau's republicanism, see Chapter 5.

لوك أن التميّز الديني يستند إلى التجربة الداخلية، في حين أن سلطة الحاكم تتكون فقط من قوة خارجية. وبالتالي، فإن استخدام سلطة الدولة يمكن أن يؤدي إلى الخبث والنفاق، بدلاً عن الإيمان الحقيقي. يجب أن يتمتع الأفراد بالحرية التامة لاختبار طريقتهم الشخصية للخلاص كما ينبغي أن لا يتدخّل الحكام في هذه الرحلة الشخصية[٣٩]. كما يجب أن تقتصر سلطة الدولة على الغايات المدنية الزمنية من دون أن يكون لها أي سلطة لإكراه الضمير الفردي أو العمل في مجال الدين[٤٠].

وكانت الظروف الرئيسة الهيكلية التي أثرت في العلاقات التوافقية بين العقلانيين والإنجيليين هي عدم وجود نظام قديم قائم على أساس التحالف بين النظام الملكي والدين المهيمن[٤١]. ظهرت أمريكا كجمهورية جديدة من دون الخوف من إعادة تأسيس نظام ملكي قديم محلي، أو التحدي من تحديث المؤسسات السياسية القديمة التي يبررها الدين. ولذلك، فإن العقلانيين لم يصبحوا مناهضين للإكليروس ولا معارضين للدين. وكان إعلان الاستقلال من علامات هذه العقلانية الصديقة للدين مع إشارتها إلى «الله»، «الخالق»، «قاضي القضاة»، و«العناية الإلهية». وعندما زار ألكسيس دو توكفيل أمريكا في أوائل القرن التاسع عشر، اعترف أن الدين في الولايات المتحدة يعتبر جزءاً من القمع السياسي: «في فرنسا كنت قد رأيت أرواح الدين والحرية تسير تقريباً في اتجاهات متعاكسة. في أمريكا وجدتهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً في حكم مشترك على أرض واحدة»[٤٢].

وعلاوةً على ذلك، شهد المجتمع الأمريكي تنوعاً كبيراً من الطوائف البروتستانتية، ولم يكن لأي واحدة منها غالبية في البلاد اعتبرت

---

(٣٩) John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1983), pp. 26-27 and 36-37.

(٤٠) المصدر نفسه، و John Locke, *Second Treatise of Government* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980).

(٤١) Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (San Diego: Harcourt Brace and Company, 1991), esp. pp. 5-6.

(٤٢) Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, translated by Stuart Gilbert (New York: Anchor Books, 1983), p. 295.

المجموعات الدينية أن إنشاء كنيسة على المستوى الوطني هو في الواقع ضمانة لحريتهم الدينية، وبالتالي هو الاختيار الثاني الأفضل. لهذا السبب، فقد أيدوا أيضاً الحل في عدة ولايات. وكانت فرجينيا مثلاً على نشاط الكنائس المعارضة. بعد حل الكنيسة الإنغليكانية، اقترح باتريك هنري مشروع قانون للحفاظ على تمويل الدولة لجميع الكنائس المسيحية. وتحالف العقلانيون مع زعماء الكنيسة المعارضة لمعارضة مشروع القانون كما ورد في مذكرة ماديسون. أوقفت السلطة التشريعية في ولاية فرجينيا مشروع القانون ومرّرت «القانون الأساس للحرية الدينية» الذي صاغه جفرسون عام ١٧٨٦[٤٣]. وكانت الأقلية من الكاثوليك أيضاً ضد إقامة كنائس خاصة كما لوحظ من قبل توكفيل بعد حوالى نصف قرن. وهو يلاحظ أن رجال الدين الكاثوليك «ظنوا جميعاً بأن السبب الرئيس لهذا الانقلاب الهادئ للدين، في جميع أنحاء البلاد، هو الفصل بين الدين والدولة. وليس لدي أي مانع في القول إنه طوال إقامتي في أمريكا لم ألتقِ أحداً لم يوافق على ذلك»[٤٤].

إن تركيزي على التنوع الديني وعلى «ثاني أفضل خيار» قريب على ما يبدو إلى تفسير عقلاني للخيار. أنا لا أنكر سلوكيات الوكلاء الاستراتيجية، ولكن أقول إن الأفكار والأيديولوجيات تأتي أولاً لأنها تحدد هوياتهم وتفضيلاتهم. بناءً على أفكارهم، تقوم الجهات الفاعلة بتقييم أوضاعها، واستخدام عقلانيتها، وتقرر استراتيجيات. كانت الجماعات الدينية خلال الفترة التأسيسية الأمريكية تعطي وقبل كل شيء أهميةً كبيرةً لمصالحها التي تحددها أفكارها الدينية واستراتيجيتها للدفاع عن هذه المصالح. وأنا أتفق مع دارسي الخيار الرشيد، مثل: جيل وروجر فينك حول أهمية شروط معينة في عصر التأسيس، مثل: تزايد التنوع الديني المساحة الجغرافية والحاجة إلى اليد العاملة المهاجرة،

---

(٤٣) McGarvie, *One Nation under Law: America's Early National Struggles to Separate Church and State*, pp. 15-16, and Robert T. Miller and Ronald B. Flowers, *Toward Benevolent Neutrality: Church, State, and the Supreme Court* (Waco, TX: Baylor University Press, 1996), pp. 835-839.

(٤٤) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution* (Paris: GF-Flammarion, 2000), p. 295.

لظهور الحرية الدينية والدولة العلمانية في أمريكا. لكني لا أتفق معهم على تقدم أولوية المصالح المادية على الأفكار(٤٥).

باختصار، فإن ظروفاً معينة في فترة التأسيس الحرجة، وخاصة عدم وجود نظام قديم قائم على أساس الملكية والدين المهيمن، شرحت ظهور العلمانية السلبية في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد اختلفت الظروف والعلاقات الأولية في بناء الدولة الأمريكية عن تلك التي شهدتها التجارب الفرنسية والتركية. ولا يزال هذا الأصل التاريخي يؤثر على العلاقات الحالية القائمة بين الدين والدولة في الولايات المتحدة من خلال اعتمادها المسار الأيديولوجي. إلا أن تأسيس العلمانية السلبية لا يعني نهاية الصراعات الأيديولوجية والمفاوضات والتنازلات. بدلاً عن ذلك، إن التوترات بين العقلانيين والإنجيليين في الفترة التأسيسية لا تزال مستمرةً حتى يومنا هذا على الرغم من استمرار أبعادها المتغيرة.

وكانت بعض الدول قد حلت الكنائس قبل التعديل الأول. وانتهت عملية الحل بعد غياب المؤسسة الاتحادية. لكن هذا المنحى لم يكن خطياً. وبدأ التأرجح بالاتجاه الآخر في بداية أمريكا القرن التاسع عشر كنتيجة للحركية البروتستانتية.

ثانياً: البروتستانت والكاثوليك: شبه المؤسسة البروتستانتية

من الصحوة الكبرى الثانية إلى أطر المحاكمة (١٨١٦ ـ ١٩٢٥)

تأثر المجتمع الأمريكي إلى حد كبير بالصحوة الكبرى الثانية من خلال دفع الكنائس البروتستانتية إلى إيجاد أعضاء جدد وظهور طوائف جديدة. إن تأسيس جمعية الكتاب المقدس الأمريكية، التي قامت بنشر وتوزيع نسخ من الإنجيل شكّل مرحلةً مهمةً من الصحوة. إن التعبئة الإنجيلية ضد خدمة البريد يوم الأحد (ينظر إليها على أنها انتهاك لعطلة السبت) في ١٨١٠ ـ

(٤٥) Gill, *The Political Origins of Religious Liberty*, pp. 60-113, and Roger Finke, «Religious Deregulation: Origins and Consequences,» *Journal of Church and State*, vol. 32, no. 3 (1990).

١٨٣٠ كشفت أنه كان لإحياء الديانة البروتستانتية آثار سياسية معينة[٤٦].

في أوائل القرن التاسع عشر، أنشأ الإنغليكانيون هيمنة اجتماعية وثقافية للبروتستانتية في الولايات المتحدة. «شمل التأثير البروتستانتي عالم التربية العامة والتعليم الديني، وامتدّ إلى وسائل الإعلام والجمعيات والحركات المطالبة بالإصلاح الأخلاقي والاجتماعي»[٤٧]، واعتبرت المسيحية على أنها «جزء من القانون العام»[٤٨]، وكانت المدارس العامة تقوم بتثقيف الطلاب بالبروتستانتية غير الطائفية وكانت الحكومة الفدرالية تدعم المبشرين البروتستانت، وخاصة في محاولتهم لاستقطاب الأمريكيين الأصليين، وكذلك أنشطتهم في الخارج[٤٩]. كما كان ينظر إلى العلمانية بأنها حياد الدولة تجاه الطوائف البروتستانتية، بدلاً عن أن تكون حياداً تجاه جميع الأديان[٥٠]. يسمي مونسْما هذه الفترة «الإنشاء الفعلي للبروتستانتية»[٥١]. في حين أن الإنشاء الجزئي وفقاً لكريستيان سميث قد أعطى الأمر بـ «الثقافة المهيمنة» وحكم «المؤسسات الإجتماعية الرئيسة» في أمريكا[٥٢]. وفقاً لسيدني آهلستروم، كانت ذروة البروتستانتية «شبه ـ المؤسسة» في الفترة بين ١٨١٥ و١٨٦٠[٥٣]. لاحقاً بدأت في التراجع نظراً إلى عدة تحديات.

---

(٤٦) Noah Feldman, *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should Do about It* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005), pp. 54-56, and Kramnick and Moore, *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, p. 131-149.

(٤٧) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p. 137.

(٤٨) Witte, Jr., and Green, «American Constitutional Experiment in Religious Human Rights: The Perennial Search for Principles,» p. 533.

(٤٩) Fraser, *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America*, pp. 43 and 83-103.

(٥٠) N. J. Demerath and H. Williams, «A Mythical Past and Uncertain Future,» in: Thomas Robbins and Ronald Robertson, *eds., Church-State Relations: Tensions and Transitions* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987).

(٥١) Monsma, *Positive Neutrality: Letting Religious Freedom Ring*, pp. 113-126.

(٥٢) Christian Smith, «Preface,» in: Christian Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* (Berkeley, CA: University of California Press, 2003), p. 25.

(٥٣) Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972), p. 556.

وكان أحد التحديات الانقسام بين البروتستانت واستخدام الدين لصراعات دموية خلال الحرب الأهلية (١٨٦١ ـ ١٨٦٥)، التي شهدت «معركة كلامية شرسة» حول الإثم أو الجانب الجيد من الرق؛ وحرب دموية انتقامية بين الأشقاء يُطالب فيها الجانبان بفضل الله؛ واعتقاد واسع بأن إعلان المذابح سوف يأتي بالوفاء بوعد المسيح الألفي»(٥٤). خطاب التنصيب الثاني للرئيس أبراهام لنكولن (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) كان مليئاً بالإشارات إلى الله، كان مثالاً للخطابات الدينية العامة في ذلك الوقت.

وكان التحدي الكبير ضد شبه التأسيس البروتستانتي في تدفق المهاجرين الكاثوليك. في عام ١٧٨٩، كان عدد الكاثوليك فقط ٣٥٠٠٠ من بين أربعة ملايين أمريكي. بلغ عدد السكان الكاثوليك ١,٧ مليون بحلول عام ١٨٥٠ وثلاثة ملايين بحلول عام ١٨٦٠. أدى ذلك إلى حركة مناهضة للكاثوليكية(٥٥). سعى البروتستانت للحفاظ على هيمنتهم على المدارس العامة، والتي كانت تدرس نسخة الكتاب المقدس البروتستانتية للملك جيمس(٥٦)، بالإضافة إلى النسخة البروتستانتية من الوصايا العشر التي تحظر الوثنية(٥٧). كانت المناهج الدراسية في المدارس العامة مليئة بـ «المواد التي يعتبرها الكاثوليك واليهود هجومية»(٥٨). لهذا السبب، فتح الكاثوليك مدارسهم الخاصة، وحاولوا الحصول على دعم مالي

---

(٥٤) William F. Deverell, «Church-State Issues in the Period of the Civil War,» in: John F. Wilson, *Church and State in America: A Bibliographical Guide: The Civil War to the Present Day* (New York: Greenwood, 1987), p. 1.

(٥٥) Ahlstrom, Ibid., pp. 555-568.

(٥٦) Hamburger, *Separation of Church and State*, p. 220. In 1844, a school board in Philadelphia responded positively to the «request by the local bishop that Catholic children not be required to read from King James Bible.»That led to a Protestant riot, as a result of which fifty-eight people were killed and more than a hundred were wounded. Frank S. Ravitch, *School Prayer and Discrimination: The Civil Rights of Religious Minorities and Dissenters* (Boston, MA: Northeastern University Press, 1999), pp. 5-6. For another «Bible conflict» in 1872 in New York, see Feldman, *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should Do about It*, p. 72.

(٥٧) Denis Lacorne, *De la Religion en Amerique: Essai d'histoire politique* (Paris: Gallimard. 2007), pp. 106-112.

(٥٨) Jonathan D. Sarna and David G. Dalin, *Religion and State in the American Jewish Experience* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997), p. 16.

من الحكومة(٥٩). لمنع الدولة من تمويل المدارس الكاثوليكية، أصرّ البروتستانت على مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة(٦٠). في عام ١٨٧٦، اقترح جيمس بلين تعديلاً دستورياً يحظر التمويل العام للمدارس الطائفية:

«لا يجوز لأي ولاية أن تتقدم بأي قانون بشأن إقامة دين من الأديان أو منع حرية ممارسته؛ ولا يجوز أن تصرف أي من الأموال التي جمعت من الضرائب في أي ولاية لدعم المدارس العامة، كما لا يجوز أن تكون أي من الأموال العامة أو التي جمعت من أراض دينية عامة، تحت سيطرة أي طائفة دينية، كما لا يجوز تقسيم أي من الأموال التي جمعت على هذا النحو أو حتى الأراضي المخصصة بين المذاهب والطوائف الدينية»(٦١).

على الرغم من موافقة مجلس النواب على التعديل (١٨٠ ـ ٧)، إلا أنه جرى رفضه في مجلس الشيوخ (بـ ٤ أصوات). لكن، أضيفت تعديلات بلين في دساتير ٣٧ ولاية(٦٢).

لم يكن استخدام خطاب انفصالي ضد الأقليات الدينية محصوراً بتعديلات بلين. بل هذا ما قامت به أيضاً المحكمة العليا في قضية رينولدز ضد الولايات المتحدة (١٨٧٨) بشأن قانون ١٨٦٢ الذي يحظر تعدد الزوجات. وكانت المحكمة قد رفضت طلب المورمون لإعفائهم ـ لأسباب دينية ـ من القانون من خلال التشديد على أن الحكومة لها الحق في تنظيم

---

(٥٩) Timothy L. Smith, «Protestant Schooling and American Nationality, *1800-1850*,» *Journal of American History*, vol. 53, no. 4 (1967), and Kent Greenawalt, *Does God Belong in Public Schools?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), pp. 14-16. In 1892, about a third of Catholic students were attending private schools. See: Feldman, *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should Do about It*, p. 88.

(٦٠) Carolyn Hamilton, *Family, Law and Religion* (London: Sweet and Maxwell, 1995), p. 249.

(٦١) نقلاً عن: Hamburger, *Separation of Church and State*, pp. 297-298, and Witte, Jr., «The Theology and Politics of the First Amendment Religion Clauses: A Bicentennial Essay,» p. 489, note 2.

(٦٢) Fraser, *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America*, pp. 106-113, and Michael Sandel, «Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience?,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, Themes in Politics Series (New York; Delhi, India: Oxford University Press, 1999), p. 76.

الممارسات الدينية. وكان القرار الأول الذي قامت فيه المحكمة بتفسير بند حرية الممارسة. اقترحت المحكمة حجة انفصالية إذ أشارت إلى استعارة جفرسون بشأن «جدار الفصل». وأخذت موقفاً سلبياً واضحاً ضد تعدد الزوجات بمقارنته بالأضاحي البشرية في ممارسة الشعائر الدينية، ووصفته أنه «بغيض»، «جريمة ضد المجتمع» و«سمة من سمات حياة الناس الآسيوية والإفريقية»[٦٣].

في عام ١٨٩٠، أصدرت المحكمة قرارين آخرين كانت لغتها فيهما بشكل أوضح «مسيحية» و«ضد المورمون»[٦٤]. في ديفيس مقابل بيسون، انتقدت المحكمة تعدد الزوجات لاعتبارها جريمة «وفقاً لقوانين جميع الدول المتقدمة والمسيحية»[٦٥] ومتعارف عليها على هذا النحو «بموافقة عامة من العالم المسيحي». في قضية كنيسة المورمون مقابل الولايات المتحدة، صورت المحكمة تعدد الزوجات على أنه عقيدة شريرة»، «ممارسة همجية»، و«وصمة عار في حضارتنا». وأضافت المحكمة أنه «يتعارض مع روح المسيحية، والحضارة التي أنتجتها الديانة المسيحية في العالم الغربي». كما إنه استهدف كنيسة المورمون من خلال التعريف عنها بأنها «تنظيم مجتمعي لنشر تعدد الزوجات وممارسته» وبالتالي «العودة إلى الهمجية»[٦٦].

ولم تقتصر إشارات المحكمة العليا إلى المسيحية على قرارات المورمون المضادة. في قضية فيدال ضد منفذي جيرار (١٨٤٤)، أشارت المحكمة إلى الكتاب المقدس باعتباره «وحياً إلهياً»، كان من المفترض أن يتم تدريسه في المدارس، وسألت: «من أين يمكن تعلّم المبادئ الأخلاقية الأنقى بوضوح وتمام إلا من العهد الجديد؟»[٦٧]. بعد حوالى نصف قرن من ذلك الوقت، في كنيسة الثالوث الأقدس مقابل الولايات المتحدة (١٨٩٢)، شدّدت المحكمة على المسيحية وعرّفت الشعب

---

(٦٣) *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878).

(٦٤) Reid, Jr., «The Religious Conscience and the State in U.S Constitutional Law, 1789-2001,» pp. 70-72.

(٦٥) *Davis v. Beason*, 133 U.S. 333 (1890).

(٦٦) *Mormon Church v. United States*, 136 U.S. I (1890).

(٦٧) *Vidal v. Girard's Executors*, 43 U.S. 127 (1844).

الأمريكي بأنه «أمة متدينة» وأشارت إلى أن «كل دستور من كل واحدة من الولايات الـ ٤٤ تتضمن لغة تعترف إما مباشرة أو ضمناً باحترام عميق للدين، ويفترض أن نفوذ الدين في جميع الشؤون الإنسانية أمر ضروري». تذهب المحكمة إلى أبعد من ذلك:

«لقد جرت العادة أن يتم افتتاح دورات جميع الهيئات الاستشارية والاجتماعات بالصلاة؛ وبعبارة «باسم الله، آمين» التمهيدية؛ كما تحترم القوانين وعطلة السبت. . . ؛ والكنائس والمنظمات الكنسية التي تكثر في كل مدينة وبلدة وقرية؛ والمنظمات الخيرية العديدة في كل مكان الموجودة تحت رعاية مسيحية؛ والجمعيات التبشيرية العملاقة التي تلقى تأييداً عاماً، والتي تهدف إلى إقامة بعثات مسيحية في كل أرجاء الكرة الأرضية. هذه وغيرها من المسائل الكثيرة، التي قد تكون لوحظت، تضيف حجماً من الإعلانات غير الرسمية إلى الكلام الجماهيري الأساس بأن هذه الأمة مسيحية»[(٦٨)].

إن قرار كنيسة الثالوث الأقدس كان تعبيراً عن وجهة نظر متراجعة. وفقاً لروبرت هاندي «بين ١٨٧٠ و ١٩٢٠ كانت محاكم الولايات تبتعد عن تصور أمريكا كأمة مسيحية في منظور علماني»[(٦٩)]. وكانت قوات الإنغليكان لا تزال تقاتل. في حوالى عام ١٩١٠، فرضت إحدى عشرة ولاية قيام المدارس العامة إما بصلاة الصبح أو بقراءة الإنجيل أو بكليهما. الأمر الذي كانت في السابق تفرضه ولاية واحدة فقط ـ هي ولاية مساشوسيتس. رداً على ذلك، حظرت المحاكم في خمس ولايات قراءة الكتاب المقدس في المدارس العامة. ونتيجةً لذلك أصبحت «أمريكا في عام ١٩٢٠» مختلفة تماماً عن «ما كانت عليه في عام ١٨٨٠» بسبب «أن هيمنة الحركة البروتستانتية غير الرسمية التي كانت طوال فترة من الزمن على الحياة الدينية والثقافية الأمريكية بسبب تركيبتها التعددية وسلطة شبكاتها التنظيمية قد أصبحت أضعف»[(٧٠)].

---

(٦٨) *Holy Trinity Church v. U.S.*, 143 U.S. 457 (1892).

(٦٩) Robert T. Handy, *Undermined Establishment: Church-State Relations in America 1880-1920* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), p. 160.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

في عام ١٩١٠، بلغ عدد السكان الكاثوليك ١٦ مليوناً من أصل ٩٢ مليون أمريكي[٧١]. لم يكوّنوا التحدي الديمغرافي الوحيد لهيمنة البروتستانت لأن المهاجرين اليهود أيضاً أصبح لديهم نفوذ كبير[٧٢]. تأسست في عام ١٩١٣ (ADL) للدفاع عن حقوق اليهود ومصالحهم. وراء التغيير في الديمغرافيا الدينية، إن انتشار العلوم الاجتماعية العلمانية الأوروبية في أوساط النخبة الأمريكية ساهم في إضعاف المؤسسة شبه البروتستانتية[٧٣]. وقد ربط كازانوفا بحق بين «علمنة التعليم العالي الأمريكي» و«فقدان الهيمنة الثقافية البروتستانتية»[٧٤]. وهو يسمي هذه الفترة «مرحلة الحل الثاني»، بعد التعديل الأول[٧٥]. اتفق العلماء على أن عملية حل البروتستانتية هي عملية طويلة. وفقاً لهاندي، أخذت من ١٨٨٠ إلى ١٩٢٠، أما جون ويلسون ودونالد دريكمان، فاعتبرا أنها كانت في الفترة بين ١٨٦٠ و١٩٢٠[٧٦].

ثالثاً: الإنفصاليون والإنغلكانيون بعد حل البروتستانتية

من أطر المحاكمة إلى مناهضة الشيوعية (١٩٢٥ ـ ١٩٥٠)

يوضح بعض العلماء أن حل البروتستانتية من خلال نظرية التحديث، بحجة أن الحياة الأمريكية العامة، وخصوصاً التعليم، «خضعت للعلمنة، لا نتيجة لهجمات مباشرة من قبل العلمانيين المتشددين. بدلاً عن ذلك، كما هو

---

(٧١) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p. 168, and Stephen Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), p. 60.

(٧٢) Sarna and David G. Dalin, *Religion and State in the American Jewish Experience*, esp. p. 13, and Handy, Ibid., pp. 69-70.

(٧٣) Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*.

(٧٤) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p. 137.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧-١٤٥، و Monsma, *Positive Neutrality: Letting Religious Freedom Ring*, pp. 126-129.

(٧٦) Handy, *Undermined Establishment: Church-State Relations in America 1880-1920*, and John F. Wilson and Donald L. Drakeman, *Church and State in American History: Key Documents, Decisions, and Commentary from the Past Three Centuries* (Boulder, Co: Westview, 2003), p. 30.

الحال مع الحضارة الحديثة، فقد اتخذت القيم العلمانية وطرق التفكير أهمية كبرى تدريجياً (وبالنسبة إلى الجزء الأكبر مخفية) وسيطرت على قلوب الناس وعقولهم»[٧٧]. كريستيان سميث وآخرون يدحضون بحق هذا التفسير في «الثورة العلمانية»[٧٨] الشاملة التي قدموها. وهم يعلقون أهمية على مبادرة الإنسان والصراعات الأيديولوجية في حل البروتستانتية. وفقاً لقول سميث «لم تكن العلمنة التاريخية لمؤسسات الحياة العامة الأمريكية منتجاً صافياً للعلمانية؛ بل إنها كانت نتيجة صراع بين مجموعات ذات مصالح متضاربة تسعى إلى السيطرة على المعرفة والمؤسسات الاجتماعية»[٧٩].

إحدى هذه المجموعات المتنافسة هم الإنغليكانيون الذين حاولوا الحفاظ على الهيمنتين الاجتماعية والثقافية البروتستانتيتين. في الجانب المقابل، كان هناك تحالف معقد بين ثلاث مجموعات رئيسة. تتألف المجموعة الأولى من الأقليات الدينية مثل الكاثوليك واليهود. وتضم المجموعة الثانية أولئك الذين كانوا يتخذون العلمانية كأيديولوجيا شخصية، بما في ذلك علماء الاجتماع الذين اعتنقوا نظرية العلمنة، وعلماء العلوم الطبيعية الذين اعتنقوا نظرية التطور الداروينية[٨٠]. كانوا منظمين في جمعيات مثل الماسونيين والمفكرين الأحرار[٨١]. وكان لهؤلاء العلماء والتخصصات العلمية «أساليبهم الجديدة والحاسمة في التفسير» والتي «أعطت تفسيرات للطبيعة والمجتمع والثقافة الإنسانية كانت في كثير من الأحيان تتعارض مع وجهات نظر بروتستانتية عالمية»[٨٢].

أما المجموعة الثالثة فهي مجموعة رجال الأعمال، الذين نظروا إلى

---

(٧٧) Warren A. Nord, *Religion and American Education: Rethinking a National Dilemma* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994), p. 96.

(٧٨) Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life.*

(٧٩) Smith, «Preface,» p. vii.

(٨٠) Christian Smith, «Introduction,» in: Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, pp. 36-47 and 53-60, and Robert Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), pp. 26-27.

(٨١) Hamburger, *Separation of Church and State*, pp. 360-375, 391-399 and 451.

(٨٢) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, pp. 137-138.

المبادئ والمحظورات البروتستانتية، بما في ذلك الأخلاقية الفكتورية والرقابة، على أنها حاجز لكفاءتهم وقدرتهم على الحركة الاجتماعية(٨٣).

هاجمت هذه المجموعات الثلاث (الدينية والأيديولوجية والمهنية) البروتستانتية شبه المؤسسة. وقامت بعلمنة التعليم العالي الأمريكي من خلال تأسيس جامعات علمانية جديدة(٨٤)، ونشر نهج العلمية العلمانية الأوروبية(٨٥)، والترويج لنظرية المعرفة الفلسفية(٨٦). كما قامت بعلمنة التعليم الابتدائي والثانوي من خلال تولي جمعية التربية الوطنية(٨٧) والتمسك بمنظور جون ديوي التقدمي والعلماني والإنساني في مجال التعليم(٨٨). علاوةً على ذلك، أثروا في المحكمة العليا من خلال الحفاظ على وجهات نظر قانونية انفصالية جديدة، من خلال الضغط لتعيين قضاة ليبراليين، وكتابة مذكرات (amicus curia)(٨٩). وجاءت الضربة القاضية والمميتة للبرتستانتية المنشأة من قبل البروتستانت الأساسيين، الذين تعاونوا مع هذه المجموعات الثلاث وابتعدوا عن الإنجيليين(٩٠).

---

(٨٣) Smith, «Introduction,» pp. 36-37 and 48-53; P. C. Kemeny, «Power, Ridicule, and Destruction of Religious Moral Reform Politics in the 1920s;» David Sikkink, «From Christian Civilization to Individual Civil Liberties: Framing Religion in the Legal Field,» pp. 326-328, and Richard W. Flory, «Promoting a Secular Standard: Secularization and Modern Journalism, 1870-1930,» in: Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*.

(٨٤) Smith, «Introduction,» pp. 74-78.

(٨٥) Christian Smith, «Secularizing American Higher Education: The Case of Early American Sociology,» in: Smith, ed., *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*.

(٨٦) Eva Marie Garroutte, «The Positivist Attack on Baconian Science and Religious Knowledge in the 1870s,» in: Smith, ed., Ibid.

(٨٧) Kraig Beyerlein, «Educational Elites and the Movement to Secularize Public Education: The Case of the National Education Association,» in: Smith, ed., Ibid.

(٨٨) Charles Glenn, «Public Education Changes Partners,» in: Heclo and McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, pp. 310-314, and George M. Thomas, Lisa R. Peck, and Channin G. De Haan, «Reforming Education, Transforming Religion, 1876-1931,» in: Smith, ed., Ibid.

(٨٩) Sikkink, «From Christian Civilization to Individual Civil Liberties: Framing Religion in the Legal Field,» and Macedo, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, pp. 139-145.

(٩٠) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p. 138.

أسس البروتستانت الأساسيون في وقت لاحق البروتستانت المتحدون لانفصال الكنيسة في عام ١٩٤٧ لإضفاء الطابع المؤسسي على دعمهم للانفصالية[٩١].

أما الحدثان اللذان أكدا نهاية البروتستانتية شبه المؤسسة فكانت محاكم سكوبز في عام ١٩٢٥ وإعلان انتهاء الحظر في عام ١٩٣٣[٩٢]. في قضية ولاية تينيسي مقابل جون سكوبز والتي عرفت أيضاً بـ «محاكمة القرد»، فقد اتهم جون سكوبز بتدريس نظرية التطور منتهكاً بذلك قانون ولاية تينيسي، الذي منع تعليم «أية نظريات تنفي قصة الخلق الإلهي للإنسان كما ينص عليها الكتاب المقدس». وكان اتحاد الحريات المدنية، الذي تأسست قبل خمس سنوات للدفاع عن الحقوق المدنية، يدعم سكوبز قانوناً، ولا سيما مع الأمل في استصدار قرار من المحكمة بشأن عدم دستورية قوانين الدولة ضد مذهب التطور. ذهبت المحكمة أبعد من اتهام سكوبز بالذنب أو البراءة، وحتى النظر في دستورية القانون في ولاية تينيسي. أصبحت المسألة قضية إعلامية بين كلارنس دارو، وهو ملحد مؤيد للتطور وليام جنينغز برايان، وهو مسيحي مناهض للتطور وتحوّلت إلى واحدة من المناقشات العامة الأكثر شهرة في التاريخ الأمريكي. أولت وسائل الإعلام الانفصالية اهتماماً خاصاً للمحاكمة من أجل السخرية من الفشل المزعوم لبرايان ووجهة نظره المسيحية الأصولية[٩٣].

---

(٩١) Later, this association changed its name to Americans United for Separation of Church and State.

(٩٢) E. J. Dionne, «Foreword,» p. xiii, and A. James Reichley, «Faith in Politics,» p. 169, in: Heclo and McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*.

(٩٣) Edward J. Larson, *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion* (New York: Basic Books, 2006); Kemeny, «Power, Ridicule, and Destruction of Religious Moral Reform Politics in the 1920s,» p. 231; Feldman, *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should Do about It*, pp.135-149, and Susan Jacoby, *Freethinkers: A History of American Secularism* (New York: Metropolitan Books, 2004), pp. 245-251. Following the Scopes Trial, however, evolutionism did not become dominant in school curricula. It gained such a status in the late 1950s, as a result of the fear of Soviet technological advance, especially the launch of *Sputnik*. See: Wills, *Under God: Religion and American Politics*, pp. 97-114, and 127-131, and Fraser, *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America*, pp. 125-126.

وكان الحظر مختلفاً عن محاكمة سكوبز لأنها لم تعكس فقط الجدل حول العلمانية والبروتستانتية الإنجيلية، بل إنها عنت فشل الإنغليكانيين الذين كانوا هم المدافعين الرئيسيين عنها[٩٤]. طوال القرن التاسع عشر، دافعت حركة الاعتدال عن الحد من استهلاك الكحول[٩٥] ونجحت تدريجياً في الحد من تناوله من خلال الرقابة الاجتماعية والحظر القانوني في بعض الولايات. في نهاية هذا القرن، أطلقت جماعات منظمة تدعمها الكنائس البروتستانتية، مثل اتحاد المرأة المسيحي للاعتدال والتجمع المناهض للحانات حملة ضد الكحول. أنشأ التعديل الثامن عشر على الدستور الذي تم التصديق عليه في عام ١٩١٩ حظراً على الصعيد الوطني بشأن تصنيع المشروبات الكحولية وبيعها ونقلها. وفقاً لجوزيف غَسفيلد، «أصبح الحظر رمزاً للهيمنة الثقافية أو الخسارة». وكان انتصار الحاظِرين، أيضاً انتصاراً لأمريكا الريفية البروتستانتية على المهاجرين العلمانيين وسكان المدن غير البروتستانتية[٩٦]. صحيح أن الانتصار لم يستغرق وقتاً طويلاً. في عام ١٩٣٣، ألغى التعديل الحادي والعشرين الحظر الاتحادي وترك المسألة للولايات والإدارات المحلية. إن فشل الحظر ألحق الأذى بمكانة النشاط الاجتماعي البروتستانتي، من حيث الدفاع عن الأخلاق عن طريق فرض قيود قانونية[٩٧].

بعد أكثر من عقد من الزمان، أعاد قرار محكمة المعالم تحديد العلمانية في الولايات المتحدة. وأصبحت قضية إفرسون ضد مجلس التعليم في عام ١٩٤٧ القضية الأولى التي طبقت المحكمة العليا شرط التأسيس على الولايات بشأن قانون التعديل الرابع عشر. على الرغم من أن المحكمة أيدت تمويل الدولة لحافلات نقل المدارس الدينية، شرح رأي

---

(٩٤) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, p. 144.

(٩٥) Robert Booth Fowler [et al.], *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices* (Boulder, CO: Westview Press, 2004), pp. 19-21.

(٩٦) Joseph R. Gusfield, *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement* (Urbana: University of Illinois Press, 1986), p. 110.

(٩٧) Prohibition laws in certain states existed until 1966. Since then, there have been only some «dry» counties that have banned alcohol. See: Jan Palmowski, «Prohibition,» *Oxford Reference Online*, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t46.e1904>. (accessed on 27 June 2006).

الأغلبية الذي كتبه القاضي هيوغو بلاك شرط التأسيس بطريقة انفصالية:

«لا يمكن لأي ولاية أو حكومة اتحادية تأسيس كنيسة. كما إنه لا يمكن تمرير القوانين التي تساعد ديناً محدداً، أو تساعد جميع الأديان، أو تفضل ديناً على آخر... لا يمكن فرض أية ضريبة، أكانت كبيرة أم صغيرة، لدعم النشاطات أو المؤسسات الدينية، مهما كان اسمها أو مهما كان الشكل الذي تتخذه لتعليم الدين أو ممارسته. كذلك لا يمكن لأي دولة ولا للحكومة الاتحادية أن تقوم علناً أو سراً، بالمشاركة في شؤون أي منظمات أو جماعات دينية، والعكس صحيح. وفقاً لجفرسون، كان القصد من البند المعارض للدين المؤسس بالقانون إقامة «جدار فاصل بين الكنيسة والدولة»[٩٨].

ويشير رأي القضاة الأربعة المعارضين الذي عبّر عنه روبرت جاكسون: «الفصل يعني الفصل، لا شيء أقل من ذلك. إن استعارة جفرسون في وصف العلاقة بين الكنيسة والدولة تتحدث عن «جدار الفصل» وليس عن خط رفيع يمكن تجاوزه بسهولة[٩٩].

بعد إفرسون، استمرت المحكمة في عدم السماح بتمويل المدارس الدينية العام، وغيرها من أنواع الدعم الحكومي للتعليم الديني، أو أية علاقة وثيقة بين المدارس العامة والمؤسسات الدينية. وبعد سنة، في قضية ماك كولوم مقابل مجلس التربية والتعليم، أكدت المحكمة أن التعديل الأول يحظر ليس فقط تأسيس دين معين، بل أيضاً علاقات الدولة بالدين الوثيقة بشكل عام، وحتى بطريقة غير طائفية. بخصوص الشكوى من أحد الوالدين الملحدين، قررت المحكمة استخدام قاعات الدراسة في المدارس العامة خلال ساعات التعليم الديني الطوعي العادي من جانب جمعيات دينية (التي شملت البروتستانت والكاثوليك واليهود)، والتعاون الوثيق بين إدارة المدرسة والجمعية المذكورة قد انتهك شرط التأسيس. وشدّد القاضي بلاك على أن «التعديل الأول أقام «جدار فصل»

---

(٩٨) *Everson v. Board of Education* 330 U.S. 1 (1947). I repeated this quotation in Chapters 1 and 2 because it is an influential precedent.

(٩٩) *Everson v. Board of Education* 330 U.S. 1 (1947).

بين الكنيسة والدولة، وأن هذا الجدار يجب أن يبقى عالياً ومنيعاً». وأضاف أيضاً أن القول إن «الدولة لا تستطيع استخدام نظامها المدرسي العام لمساعدة أحد أو كل المعتقدات الدينية. . . لا يعبّر أو يعكس أي عداء من قبل الدولة تجاه الدين أو التعليم الديني. وأكد القاضي فيليكس فرانكفورتر، في رأيه، الذي انضم إليه ثلاثة قضاة آخرون، أن المدرسة العامة «تعتبر رمز وحدتنا العلمانية»(١٠٠).

إن تركيز المحكمة على الجدار الفاصل حصل في وقت كان فيه دور الدولة في المجتمع في توسّع دائم. لهذا السبب فإن الزيادة في الانفصالية قد ألحقت الأذى بالتأثيرين السياسي والاجتماعي للبروتستانتية. لو تمّ التركيز على الانفصالية في وقت سابق، لكانت أقل ضرراً على الهيمنة الاجتماعية البروتستانتية لأنه كما يقول روبرت ووثنو «فإن قبل الحرب العالمية الثانية، كان الدين يعطي الكثير للتعليم العالي، ويدعم مستشفيات رائدة عديدة في البلاد وكانت تقدّم الكثير من الخدمات إلى المسنين والمعاقين والمشردين»(١٠١).

أدت المحكمة العليا دوراً مهماً في توطيد الفصل في النظام القانوني الأمريكي على أنه التفسير السائد للعلمانية السلبية. إن هيمنة الفصل أشعلت حركة دينية محافظة مضادة في الخمسينيات.

رابعاً: التوفيقيون والانفصاليون: تأسيس التوحيد في الدين

عقد مناهضة الشيوعية (الخمسينيات)

في الخمسينيات، أدى عنصران، **أحدهما** محلي والآخر دولي، إلى التأرجح باتجاه تأسيس جديد. على المستوى المحلي، إن الموجة الانفصالية المتزايدة قد خلقت ردة فعل بين المحافظين المتدينين الإنجيليين، بالإضافة

---

(١٠٠) *McCollum v. Board ofEducation* 333 U.S. 203 (1948). For a critique of this decision, see Reid, Jr., «The Religious Conscience and the State in U.S Constitutional Law, 1789-2001,» pp. 85-87.

(١٠١) Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism,* p. 17.

إلى المحافظين الكاثوليك واليهود، غضبوا من قرارات المحكمة العليا الانفصالية، وحشدت من أجل تحالف من أجل التوحيد. دولياً كانت الولايات المتحدة تشن الحرب الباردة ضد الشيوعيين «الملحدين». وأصبحت معاداة الشيوعية هاجساً لزعماء ما سميت مرحلة ماك كارثي حيث أظهروا لأمتهم وللآخرين احترامهم الواضح لله.

أدّى الكونغرس والرئيس دوايت أيزنهاور (١٨٩٠ ـ ١٩٦٩) دوراً مهماً في تشكيل مؤسسة توحيدية في الخمسينيات. أصدر الكونغرس تشريعاً للإعلان أن كل عام سيكون هناك يوم وطني للصلاة، تم التوقيع على القانون بشأنه من قبل الرئيس هاري ترومان (١٨٨٤ ـ ١٩٧٢). في وقت لاحق وقّع أيزنهاور على ثلاثة تشريعات أكثر أهمية. في عام ١٩٥٤، أضاف الكونغرس عبارة «برعاية الله» على قسم الولاء الذي كان قائماً منذ عام ١٨٩٢ من دون أية إشارة إلى الله[١٠٢]. في عام ١٩٥٥، أقر الكونغرس القانون الذي فرض إلزامية أن تحمل جميع الأوراق النقدية والعملة الحجرية شعار «نثق بالله»[١٠٣]. منذ عام ١٨٦٤، استخدم هذا الشعار بطريقة محدودة، وعلى بعض العملات الحجرية فقط. صدر قانون آخر في عام ١٩٥٦ للإعلان أن شعار «نحن نثق بالله» هو الشعار الوطني، ويحل محل الشعار السابق «من كثيرين، واحد فقط»، الذي كان يستخدم منذ فترة التأسيس[١٠٤]. ويلخص بيان أيزنهاور بشكل فعال المناخ الرسمي لهذه الفترة: «لا معنى لحكومتنا ما لم يتم تأسيسها على معتقد ديني راسخ ـ وأنا لا يهمني ما هو»[١٠٥]. لكن خلف هذه الخطابات الرسمية، أصبحت اللهجة التوحيدية مهيمنة في المؤسسات العامة، بما في ذلك القوات المسلحة والمستشفيات[١٠٦].

---

(١٠٢) 36 U.S.C. 172.

(١٠٣) 36 U.S.C. 186.

(١٠٤) 3I U.S.C. 5112(d) (I).

(١٠٥) نقلاً عن: Demerath and H. Williams, «A Mythical Past and Uncertain Future,» p. 78, and Jon Meacham, *American Gospel: God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation* (New York: Random House, 2007), pp. 176-179.

(١٠٦) Dean M. Kelley, «Beyond Separation of Church and State,» *Journal of Church and State*, vol. 5 no. 2 (1963), pp. 181-198.

حتى المحكمة العليا اتبعت روح العصر في الخمسينيات واتخذت موقفاً أكثر توفيقية من الصراعات بين الدين والدولة. ومن أهم القضايا في ذلك العصر، كانت قضية زوراك مقابل كلوزون (١٩٥٢). على الرغم من الاختلاف بين القضاة الثلاثة - بلاك وجاكسون وفرانكفورتر - أيدت المحكمة فكرة برنامج «مرحلة الوقت المحرّر» الذي يمكن من خلاله للمدارس العامة أن تسمح لطلابها بالتغيب عن النشاطات الصيفية من أجل متابعة التعليم الديني في مؤسسات دينية. لأنه لم يتم استخدام أي مرافق أو مصادر عامة، وكان الطلاب يحضرون بناء على طلب أهاليهم[١٠٧].

كتب القاضي وليام دوغلاس رأي الأغلبية من خلال وجهة نظر توفيقية: «نحن شعب مؤمن تفترض مؤسساته الدينية مسبقاً وجود كائن أسمى». يعتبر القاضي دوغلاس أنه من واجب الدولة أن تهتم بالدين من خلال احترام حاجات الناس الروحية: «عندما تشجع الدولة التعليم الديني أو تتعاون مع السلطات الدينية من خلال تعديل الجدول الزمني لأحداث عامة بحسب الاحتياجات الطائفية، يتبع ذلك أفضل تقاليدنا. لأنه يحترم أيضاً طابع شعبنا الديني، ويطبق الخدمة العامة لاحتياجاتهم الروحية». اختلف عن الانفصاليين السابقين: «إن التعديل الأول... لا يقول إنه يجب أن يكون هناك فصل بين الكنيسة والدولة على جميع المستويات. بدلاً عن ذلك، فهو يحدّد الطريقة، أو الطرق المحدّدة، التي لا يكون فيها توافق أو وحدة رأي أو اعتماد لرأي على الآخر». وأضاف إلى أن الافتقار الكامل للتعقيد قد يتحول إلى عداء متبادل بين الدولة والأديان: «وإلا فإن الدين والدولة سيكونان غريبين عن بعضهما بعضاً - عدائيين، مشكّكين، وحتى غير وديين».

إن جداراً منيعاً للفصل بين الدولة والديانات أمر مستحيل من الناحية العملية، لأنه، في مثل هذه الحالة، «يمكن أن يطلب إلى الكنائس أن تدفع ضرائب على الممتلكات. كما لن يسمح للبلديات تؤمن بحماية الشرطة لهذه المجموعات الدينية أو أن تحميها من الحرائق». ومن شأن قراءة إنفصالية أن تضع الدستور والتقاليد الأمريكية في مواقف

---

(١٠٧) Zorach v. Clauson, 343 U.S. 306 (1952).

متناقضة. «الصلاة في القاعات التشريعية، التوجه إلى الله تعالى في رسائل الرئيس التنفيذي، والتصريحات التي تجعل من عيد الشكر عطلة رسمية؛ استخدام لفظة «بعون الله» في قسم قاعات المحاكم - هذه وغيرها من الإشارات الأخرى إلى الله تمثل خرقاً للتعديل الأول». إضافة إلى ذلك، لم يكن من الممكن تلبية كل طلبات الانفصالية». إن أي ملحد يمكنه الاعتراض على الدعاء الذي تفتتح به المحكمة كل جلسة: «فليحفظ الله الولايات المتحدة وهذه المحكمة الكريمة». أخيراً، فإن وجود جدار منيع يتطلب لامبالاة الدولة تجاه الدين سيكون لصالح «أولئك الذين يؤمنون بلا دين فوق أولئك الذين لا يؤمنون»[١٠٨]. لقد شكّل هذا القرار سابقة مهمة للقضاة المحافظين من منظور توفيقي[١٠٩].

خلال الخمسينات، ظهرت التوفيقية على أنها المبدأ السائد الذي أعاد تفسير العلمانية السلبية على أنها حياد الدولة حيال الديانات التوحيدية الثلاث (البروتستانتية، الكاثوليكية، اليهودية). واستبدلت الانفصالية التي نادت بالفصل بين الدولة والأديان. إذاً، فإن المجموعتين الأيديولوجيتين الرئيستين في النقاشات حول سياسات الدولة حيال الدين في أمريكا أصبحت أوضح. بعد أوجها في عام ١٩٥٠، واجهت التوفيقية تحدياً قوياً من قبل الانفصاليين.

خامساً: الانفصاليون والتوفيقيون حلّ الديانة التوحيدية وتداعياته

من حظر الصلاة في المدارس إلى إدارة ريغان (١٩٦٢ - ١٩٨١)

تحدّى الانفصاليون المؤسسة التوحيدية في الستينيات. إن العدد المتزايد لغير الموحدين (الملحدين، الأفراد بلا دين، والمشركين) في أمريكا ساهم في هذا التحدي»[١١٠]. أدت المحكمة العليا دوراً ريادياً في

---

(١٠٨) المصدر نفسه.

(١٠٩) Leon Wieseltier, «The Mark of Zorach: Rehnquist's and Scalia's Commandments,» *New Republic*, 29/6/2005.

(١١٠) Phillip E. Hammond, «The Courts and Secular Humanism,» in: Robbins and Robertson, *eds., Church-State Relations: Tensions and Transitions*, pp. 100-101.

حل التوحيد. في عام ١٩٦٢، في قضية أنغل مقابل فيتل، قررت المحكمة أنه غير دستوري بالنسبة إلى المدارسة العامة أن تقوم رسمياً بوضع صلوات خاصة وفرض تلاوتها. رفضت المحكمة الموقف التوفيقي بالتشديد على أن عدم الانحياز المذهبي لا يمكنه أن يجعل الصلوات في المدارس العامة دستورية. عبّر القاضي بلاك عن رأي المحكمة: «لا كون الصلاة محايدة للطوائف ولا كون التقيد بها من قبل التلامذة اختياري يمكن أن يعمل على تحريرها من القيود المفروضة من قبل شرط التأسيس، كما هو شرط الممارسة الحرة»(١١١). وكان قرار آخر هام في قضية أبينغتون مقابل سكمب في عام ١٩٦٣ الذي قضت فيه المحكمة ضد التلاوة الطوعية لآيات الإنجيل والصلاة إلى الله في المدارس العامة. يؤكد القاضي توم كلارك رأي الأكثرية عندما يؤكد أنه «لا يمكن للدولة أن تنشئ دين العلمانية» بمعنى المعارضة الواضحة أو إظهار العداوة للدين»(١١٢). لكن هذا التصريح لم يكن مقنعاً بالنسبة إلى القاضي بوتر ستيوارت، المعارض الوحيد لأنغل وأبينغتون. وأشار إلى أن القرارات شكلت انتهاكاً لمبدأ الحياة عبر إقامة «دين العلمانية» واقتصار الممارسات الدينية على الحياة الخاصة(١١٣). لكن بعد أكثر من عقدين من الزمن، ما زال من غير الواضح إلى أي حدّ غيّر قرارا المحكمة الممارسات اليومية في أمريكا، «لأن التقديرات المتحفّظة تشير إلى أن ٢٥ في المئة من المدارس في البلاد ما زالت تبدأ يومها بالصلوات أو بقراءة الإنجيل وربما تنهيه أيضاً بتحرير بعض الوقت لتعليم الدين في المباني المدرسية»(١١٤).

---

(١١١) Engel v. Vitale, 370 U.S. 421 (1962).

(١١٢) Abington v. Schempp, 374 U.S. 203 (1963). The Court combined this case with *Murray v. Curlett*, where the appellant was Madalyn Murray, who later founded the American Atheists.

(١١٣) Abington v. Schempp, 374 U.S. 203 (1963). Justice Stewart gave the example of chaplains in the armed forces. Their funding «might be said to violate the Establishment Clause. Yet a lonely soldier stationed at some faraway outpost could surely complain that a government which did not provide him the opportunity for pastoral guidance was affirmatively prohibiting the free exercise of his religion.»

(١١٤) Demerath and H. Williams, «A Mythical Past and Uncertain Future,» p. 86, and Louis Fisher, *American Constitutional Law: Constitutional Structures Separated Powers and Federalism* (Durham, NC: Carolina Academic Press, 2005), pp. 470-472.

اتّخذ قرارا أنغل وأبينغتون خلال رئاسة جون كينيدي «الذي كان على مستوى شخصيته أو على مستوى فلسفته السياسية الرئيس الأكثر علمانية منذ جفرسون[١١٥]. شدّد كينيدي على الفصل بين الكنيسة والدولة للرد على الانتقادات التي كانت تقول إنه كاثوليكي، سوف يخلط بين الاثنين»[١١٦]. إلى جانب كينيدي، لاقى القراران تأييد الجمعيات المدنية الانفصالية، مثل اتحاد الحريات المدنية، والمجموعات الدينية مثل البروتستانت الليبراليين واليهود. وقد تجلّى دعم النخبة للقرارين عندما قام مستشار للمؤتمر اليهودي الأمريكي ليو بْفَفِر بجمع تواقيع ١١٠ من عمداء كليات القانون وأساتذة الحقوق والعلوم السياسية وأرسلها إلى اللجنة القضائية في مجلس الشيوخ دعماً لقرار أنغل ومعارضة للتعديلات بشأن الصلاة في المدارس»[١١٧].

على الرغم من دعم النخب، كان هناك مقاومة كبيرة في وجه قرارات المحكمة العليا بشأن الصلاة في المدارس. وفقاً لاستطلاعات الرأي في ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤، بلغت نسبة المعارضين للقرارات حوالى ٦٠ في المئة، في حين أن المؤيديين لم يتخطوا ٣٥ في المئة[١١٨]. وكان البروتستانت المحافظون والكاثوليك المجموعتين الرئيستين اللتين عارضتا حظر الصلاة. «انطلاقاً من قرارات الصلاة في المدرسة، بدأ الإنجيليون المحافظون ينظرون إلى العلمانيين على أنهم أعداؤهم الحقيقيون.

انضم الكاثوليك إلى الإنجيليين في معارضة تزايد علمنة الحياة العامة الأمريكية، سعوا إلى إعادة الصلاة في المدارس، والمساعدة في التعليم الديني، ووضع حد للإجهاض[١١٩]. وقدّموا عدة إقتراحات لتعديل الدستور

---

(١١٥) Jacoby, *Freethinkers: A History of American Secularism*, p. 319, and Kramnick and Moore, *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, pp. 179-180.

(١١٦) Randall Balmer, *God in the White House: A History* (New York: Harper One, 2008), pp. 6-46.

(١١٧) Jeffries, Jr., and Ryan, «A Political History of the Establishment Clause,» p. 322.

(١١٨) Samuel Kernell and Gary C. Jacobson, *The Logic of American Politics* (Washington, DC: CQ Press, 1999), p. 145.

(١١٩) Jeffries, Jr., and Ryan, Ibid., p. 349.

بشأن الصلاة لإبطال قرارات المحكمة، لكن جميع هذه الاقتراحات باءت بالفشل(١٢٠).

إلا أن المحكمة العليا واصلت قراراتها الانفصالية. في أبِرسون مقابل أركنساس عام ١٩٦٨، قررت المحكمة أنه لا يمكن للدولة أن تحظر تدريس التطورية(١٢١). وجاء القرار الذي كرّس الانفصالية في لَمون مقابل كورتزمان (١٩٧١) والذي طالبت فيه المحكمة بسنّ قانون ذي غرض تشريعي علماني، لا يدفع بالدين أو يعيقه، ولا يدفع باتجاه الافراط في الفصل بين الدين والدولة(١٢٢). وأصبح اختبار لَمون نقطة مرجعية أساسية للانفصاليين لنقض أي قانون وسياسة عامة قد تبدو أن لديها نوايا دينية.

خلال الستينيات، نجح الانفصاليون في إبعاد الديانات التوحيدية من خلال العمل القانوني. على الرغم من عدم تمكّنهم من التخلّص من الشعارات والخطابات التوحيدية الرسمية، قام الانفصاليون بفرض سياسات معيّنة على المدارس العامة. لكن التوفيقيين لم يستسلموا. منذ عقود، هناك علاقة فعل ورد فعل بين هاتين المجموعتين: كل جهة دفعت الطرف الآخر إلى التأهب(١٢٣). وضع التوفيقيون استراتيجية لدعم الحزب الجمهوري. ونجحوا في تحقيق هذا الهدف، مما سمح لهم أيضاً التأثير في المرشحين للمحكمة العليا منذ رئاسة ريغان في عام ١٩٨١. وبالتالي فقد أقاموا التوازن مع سلطة الانفصاليين في الخلافات حول الدين والدولة كما رأينا في الفصل الأول.

---

(١٢٠) John G. West, Jr., «The Changing Battle over Religion in the Public Schools,» *Wake Forest Law Review*, vol. 26, no. 2 (1991), pp. 361-363, and James E. Wood, Jr., «Religion and the Public Schools,» *BYU Law Review*, no. 2 (1986), p. 362.

(١٢١) Epperson v. Arkansas, 393 U.S. 97 (1968). Another example of separationist Court decisions on public schools is *Stone v. Graham* (449 U.S. 39) in 1980, which declared unconstitutional the posting of the Ten Commandments in classrooms. There were also a few cases in this period in which the Court tended to accommodationism. An example is *Board of Education v. Allen* (392 U.S. 236) in 1968, wherein the Court decided that a state might provide textbooks free of charge to all children, including those attending parochial schools, because these schools have both secular and religious aspects.

(١٢٢) Lemon v. Kurtzman, 403 U.S. 602 (1971).

(١٢٣) Andrew Kohut [et al.], *The Diminishing Divide: Religions' Changing Role in American Politics* (Washington, DC: Brookings Institution Press, 2000), p. 123.

خاتمة

يختلف أصل العلمانية التاريخي في الولايات المتحدة الأمريكية عما هو في فرنسا وتركيا. عندما قام واضعو السياسات الأمريكيون بتأسيس جمهورية جديدة، لم يكن هناك نظام قديم مبني على التحالف بين الملكية والدين المهيمن. بدلاً عن ذلك، فقد كانت أمريكا بلداً جديداً يضم طوائف بروتستانتية عديدة. الأمر الذي تسبّب في تشكيل العلمانية السلبية وسيطرتها، هذه العلمانية التي تتقبّل التديّن العام، على عكس العلمانية الحازمة في فرنسا وتركيا.

المجموعتان الرئيستان، العقلانيون والإنجيليون اللتان توصلتا إلى توافق في الآراء في مرحلة تأسيس أمريكا تركتا التوتر يتأرجح ما بين إنشاء الديانات وتفكيكها في الولايات، الأمر الذي تلاه تأسيس جزئي للبروتستانتية. قامت الحركة الانفصالية في بداية القرن العشرين بحلّ البروتستانتية. ثمّ تحالف الإنجيليون مع الكاثوليك المحافظين واليهود في إقامة وحدة مع سياسات الدولة التوفيقية وقد حلّ الانفصاليون الوحدة في الستينيات. هذه التغييرات تعني تغيير معنى العلمانية السلبية في الولايات المتحدة الأمريكية. خلال مرحلة التأسيس الجزئي للبروتستانتية، كانت العلمانية السلبية تعني حياد الدولة تجاه جميع الديانات التوحيدية. لا يزال معنى العلمانية السلبية مستمراً، كما هو مفصل في الفصل الأول.

طوال هذه المناقشات والتحولات، أدّت وجهات النظر الأيديولوجية دوراً مهماً فقد تغلبت الأيديولوجيا على الانتماءات الاقتصادية والمؤسسية لأن كان من الممكن العثور على مدافعين عن وجهات النظر المتعارضة في الطبقات الاقتصادية والمؤسسات نفسها. وعلى الرغم من أن الأفراد يشكلون تفضيلاتهم وفقاً لأيديولوجياتهم التي يؤمنون بها في أعماقهم، فيمكنهم أيضاً اتباع سلوكيات معينة مفيدة للوصول إلى هذه الأفضليات. إن استخدام البروتستانت للخطاب الانفصالي لأغراض معادية للكاثوليكية، في تعديلات بلين هو مثال على هذا السلوك الاستراتيجي. هذا لا يقلل من أهمية وجهات النظر الدينية والأيديولوجية، لأن استراتيجية البروتستانت كانت تستند إلى تفضيلاتهم التي تمّ بناؤها على أفكار مناهضة للكاثوليكية.

يؤكد الفصل أيضاً دور الإنسان في الصراعات الأيديولوجية في إعادة تفسير العلمانية السلبية وصياغة سياسات الدولة تجاه الدين. على الرغم من أن بعض العوامل الهيكلية المعينة، مثل الهجرة والحرب الباردة، أثرت في هذه التغييرات، كان لا يزال على الإنسان اعتماد أيديولوجيات محدّدة، والاجتماع حولها، والمحاربة من أجل تعديل المفاهيم والسياسات. على الرغم من أن الهجرة قد أدت إلى تغييرات في الديمغرافيا الدينية في أمريكا، لم يزل الأفراد يستخدمون الانتماءات الدينية للتعبير عن وجهات نظرهم الدينية والسياسية. على نحو مماثل، فإن الحرب الباردة أثرت في علاقات الدولة والدين في الولايات المتحدة عندما أخذ بعض الأفراد موقفاً أيديولوجياً ضد الشيوعية ووضعوا السياسات لمكافحتها.

القسم الثاني

فرنسا



الفصل الثالث

العلمانية الحازمة والتحدي المتمثل في أنصار التعددية الثقافية (١٩٨٩ ـ ٢٠٠٨)

قام مدير إحدى المدارس الثانوية الواقعة في كريل (بالقرب من باريس) في شهر (تشرين الأول/ أكتوبر) من عام ١٩٨٩ بطرد ثلاث طالباتٍ مسلماتٍ بسبب ارتدائهن الحجاب. اكتسبت هذه القضية قدراً كبيراً من الأهميّة على المستوى الوطني؛ لأنّ من شأنها أن تصبح بمثابة الشرارة الأولى الباعثة على تكرار الأمر ذاته في غيرها من المدارس الأخرى. من جانبه، أعلن وزير التربية والتعليم آنذاك ـ ليونيل جوسبان ـ دعمه لأحد الحلول القائمة على الحوار بين إدارة المدرسة والآباء[١]؛ بيد أنّ بعض اليساريين وأنصار الحركة النسوية (المنادين بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين) اتهموه باتباع سياسة التهدئة، وطالبوا بفرض الحظر العام على ارتداء الحجاب في المدارس[٢]. في محاولة من جانبه لدرء العبء عن كاهله، قام جوسبان بإحالة الأمر إلى مجلس الدولة الذي أفاد برأيه[٣]

(١) Rene Remond, «La Laïcité et ses contraires,» *Pouvoirs*, no. 75 (1995), p. 15.

(٢) Elisabeth Badinter [et al.], «Profs, ne capitulons pas!,» *Le Nouvel observateur*, 2-8/11/1989.

(٣) The French Council of State, 27 November 1989; no. 346, 893.

مشدّداً على عدم تعارض مسألة ارتداء الحجاب مع العلمانيّة (Laïcité)[٤].

على الناحية الأخرى، لم يعلن مؤيدو قرار فرض الحظر العام على ارتداء الحجاب عن استسلامهم، وظل الخلاف حول هذه القضية محتدماً لسنوات. أظهرت نتائج المسح الذي أُجري على ست من أكبر الصحف الصادرة في فرنسا[٥] وبريطانيا[٦] أنّ عدد المقالات التي تمّ نشرها حول قضية الحجاب في الصحف الفرنسيّة قيد البحث قد تجاوز ١,١٧٤ مقالاً، في حين لم تنشر الصحف البريطانيّة على صفحاتها سوى ثمانية عشر مقالاً[٧]. في الوقت ذاته، احتدم الجدل أيضاً في ساحات المحاكم، وأصدر مجلس الدولة في فرنسا - بوصفه جهة الاستئناف النهائية في القضايا التي تدخل الدولة فيها كأحد طرفي النزاع في مواجهة أحد المواطنين بصفته الطرف الآخر - قرارات منفصلة في شأن كل قضيّة من القضايا المتعلّقة بارتداء الحجاب كلٍّ على حدة. أصدر مجلس الدولة في الفترة من عام ١٩٩٢ حتى ١٩٩٩ قراراته بإسقاط إحدى وأربعين دعوى طرد، في الوقت الذي أصدر فيه قراره بتأييد

---

(٤) بعض الباحثين قد ترجم كلمة laïcité الفرنسية على أنها secularity بالإنكليزية. بدلاً عن ذلك، أنا شخصياً أفضل كلمة secularism، التي تستخدم بشكل أوسع في جميع الكتابات والمراجع حول العلاقة بين الدين والدولة في الإنكليزية (من قبل الباحثين الأمريكيين والهنود). إن مصطلح secularism الذي تحدثنا عنه في الجزء حول الولايات المتحدة الأمريكية هو نفسه ما نتحدث عنه في هذا الجزء حول فرنسا على أنه laïcité، انظر: Elisabeth Zoller, ed., *La Conception americaine de la laïcité* (Paris: Editions Dalloz, 2005).

على نحو مماثل، في السنغال حيث اللغة الفرنسية ما زالت قيد الاستعمال، يعرّف الدستور الجمهورية على أنها علمانية في حين أن الأيديولوجية المهيمنة في السنغال هي علمانية كامنة، غير حازمة تتقبل ظهور الدين على المستوى العام (خاصة الإسلام والكاثوليكية)، انظر: Leonardo A. Villalon, *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick* (New York: Cambridge University Press, 2006).

(٥) **لوفيغارو** (*Le Figaro*)، **لوموند** (*Le Monde*)، **ليبراسيون** (*Liberation*)، **لامانيتي** (*L'Humanite*)، **لا كروا** (*La Croix*)، **ولوموند دي ليدوكاسيون** (*Le Monde de l'Education*).

(٦) **ذي تايمز** (*The Times*)، **إينديباندنت** (*The Independent*)، **غارديان** (*Guardian*)، **مورنينغ ستار** (*Morning Star*)، **تشيرش تايمز** (*Church Times*)، **وملحق تايمز إيدوكايشن** (*The Times Education Supp*).

(٧) Lina Molokotos Liederman, «Religious Diversity in Schools: The Muslim Headscarf Controversy and Beyond,» *Social Compass* vol. 47, no. 3 (2000), pp. 371-372.

بالنسبة إلى المقالات حول الحجاب في إحدى هذه الصحف، انظر: *Libération* (2004).

ثماني دعاوى فحسب(٨). في محاولة لفرض السلطان على مجلس الدولة، ألحّ مؤيّدو قرار الحظر على المطالبة بإصدار قانون جديد في شأن العلمانيّة. الجدير بالذكر أن كلاً من الجمعية التشريعيّة ومجلس الشيوخ في فرنسا أصدر قراراً بقبول مشروع أحد القوانين، وقام رئيس الجمهورية الفرنسي آنذاك - جاك شيراك - بالتوقيع عليه في شكل قانون في (آذار/ مارس) ٢٠٠٤. تنص المادة الأولى من القانون الجديد على ما يلي: «يحظر ارتداء أية إشارات أو ملبس يتفاخر الطلاب من خلاله بتأكيد انتماءٍ دينيٍّ ما في جميع المدارس الابتدائية والثانوية والعالية»(٩).

المحيّر في الأمر أنّه على الرغم من أنّ عدد الطالبات المسلمات اللاتي يرتدين الحجاب يقلّ - في حقيقة الأمر - عن ١٥٠٠ طالبة، بيد أنّ هذه القضية شغلت مساحة واسعة في الأوساط السياسيّة في فرنسا. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ التفسير الخاص بمحاولة السيطرة على زيادة تعداد المسلمين في فرنسا لا يعتبر تفسيراً مقنعاً؛ فالمسلمون في فرنسا لا يحظون سوى بوجود هامشي على ساحة النفوذ السياسي. الدليل على ذلك أنّ من بين أعضاء مجلس الشيوخ البالغ عددهم ٣٣١ عضواً، لا يوجد سوى اثنين من الأعضاء ممن ينتمون إلى أصول إسلامية، وعلى الشاكلة نفسها، لا يوجد من بين أعضاء الجمعيّة التشريعيّة في فرنسا البالغ عددهم ٥٧٧ عضواً أيّ نائب من المسلمين(١٠). حتى ولو كان للمسلمين أيّ نفوذ سياسي، فإنّ السياسات المتبعة إزاء استخدام الرموز الدينيّة لن تسهم في السيطرة على عددهم داخل فرنسا؛ لأنهم ليسوا متديّنين؛ فنسبة ارتيادهم

---

(٨) Haut conseil à l'intégration, *L'Islam dans la République* (Paris: La Documentation Française, 2001), p. 66.

(٩) قانون ٢٠٠٤-٢٢٨ تاريخ ١٥ آذار/ مارس ٢٠٠٤. كما يقول جيريمي غان، «ينطبق القانون الجديد على نحو مماثل على جميع الأديان كما إن القانون الذي يمنع الأفراد من النوم تحت الجسر ينطبق على الأشخاص الذين لا منازل لهم وعلى الأغنياء». انظر: T. Jeremy Gunn, «French Secularism as Utopia and Myth,» *Houston Law Review*, vol. 42, no. 1 (2005), p. 92, note 48.

(١٠) Jytte Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe* (New York: Oxford University Press, 2005), p. 22.

بعد انتخابه في أيار/ مايو ٢٠٠٧، قام الرئيس نيكولا ساركوزي بتعيين رشيدة داتي، وهي امرأة مسلمة من شمال أفريقيا، وزيرة للعدل. انظر: «In Clubby France, A Muslim Woman as Justice Minister,» *Christian Science Monitor*, 3/7/2007.

المساجد أسبوعيّاً لا تتعدى (٥ في المئة)[١١] ولا تتجاوز نسبة من يواظبون منهم على ممارسة الشعائر الدينيّة بانتظام (١٠ ـ ١٢ في المئة)[١٢]، وهو المعدل الذي يتساوى من حيث ضآلته مع متوسط معدل تردّد المسيحيين على الكنيسة في فرنسا (١٠ في المئة)[١٣]. كما سبق وتناولنا بالنقاش في التمهيد، لا تقدّم منظومة الخيار العقلاني المبنيّة على تكاليف الفرص تفسيراً لما حدث؛ لأنّ فرض الحظر على ارتداء الحجاب لم يحقّق أية مساهمة في الاقتصاد، وأوجد نوعاً من تكاليف الحكم، بل وصل به الأمر إلى حدّ أنّه شكّل خطورة على علاقات فرنسا ببعض الدول الإسلاميّة[١٤].

يشير أحد المناهج البديلة ـ على نحوٍ صحيح ـ إلى أثر مناهضي الهجرة الوافدة وأصحاب الخوف المرضي من كل ما ينتمي إلى الإسلام على سياسات الدولة في فرنسا إزاء الإسلام، بيد أن هذا المنهج يواجه عقبتين نوردهما في ما يأتي:

أولاً: وكما أوضحنا تفصيلاً في الفصل الثاني، توجد مجموعة من مناهضي الهجرة الوافدة وأصحاب الخوف المرضي من كل ما ينتمي إلى الإسلام في داخل الولايات المتحدة الأمريكية أيضاً. بعيداً عن الدراسة المتعمقة لوضع آلاف المسلمين، فالخوف من الإسلام لم تتولّد عنه سياسات تعسفية على مستوى الدولة حيال المسلمين المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية، ولا سيما عند التعرض لمسألة استخدام الطلاب للرموز الدينية. على الوتيرة نفسها، يتجلى وجود المذهب المناهض للهجرة الوافدة والخوف المرضي من كل ما هو إسلامي في داخل عدد من دول غرب

---

(١١) L'Islam nationalise?,» *Liberation*, 8/12/2004, pp. 4-5.

(١٢) Jean-Louis Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale* (Paris: Odile Jacob, 2004), p. 67; Jonathan Laurence and Justin Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France* (Washington, DC: Brookings Institution Press 2006), p. 76, and Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, p. 140.

(١٣) The Survey of CSA/La Vie/Le Monde, «Les Francais et leur croyances,» 21 March 2003, pp. 41 and 91, <http://a1692.g.akamai.net/f/1692/2042/1h/medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/sondage30416.pdf>.

(١٤) Laïcité: La Décision de M. Chirac suscite des critiques à l'étranger,» *Le Monde*, 22/12/2003.

أوروبا[١٥]، على سبيل المثال لا الحصر بريطانيا وهولندا وألمانيا[١٦]. على الرغم من ذلك لم تسعَ أي من هذه الدول إلى محاولة فرض الحظر على ارتداء الطالبات الحجاب[١٧]. وفقاً لما أوضحناه في موضوعٍ آخر، تعدّ فرنسا حالة استثنائيةً بين دول غرب أوروبا نتيجة لسياساتها التّعسفية التي تنتهجها إزاء المسلمين[١٨]؛ فقد واجه المسلمون في أغلب أنحاء فرنسا قيوداً وضوابط بلدية وبيروقراطية على بناء المساجد، كما عانوا عدم تقديم أية

---

(١٥) المركز الأوروبي لمراقبة العنصرية وكراهية الأجانب -وهو منظمة أوروبية- أصدر العديد من التقارير حول كراهية الإسلام. ويشير التقرير إلى أن المسلمين في الدول الأوروبية «عاشوا مستويات متعددة من التمييز والتهميش في التوظيف، والتعليم والإسكان، وهم أيضاً ضحية التنميط السلبي من قبل غالبية السكان ووسائل الإعلام. إضافة إلى ذلك، فهم عرضة لمظاهر التحامل والكراهية التي تتعدّد وتتنوع وتذهب من التعديدات الكلامية؛ لتصل إلى التعرض الجسدي للأشخاص والممتلكات»، انظر: European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC), «Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia,» 2006, p. 19, <http://fra.europa.eulfra/materiallpub*l*muslim/Manifestations_EN.pdf<, (accessed on 25 June, 2008).

ويشير إلى رانيميد تراست، وهي منظمة غير حكومية مقرها المملكة المتحدة؛ لتحديد الكراهية ضد الإسلام كما يلي:

«١. ينظر إلى الإسلام على أنه كتلة متراصة، ثابتة وغير مستجيبة للتغيير.

٢. ينظر إلى الإسلام على أنه «مختلف» أو على أنه هو الآخر. ليس لديه أي قيم مشتركة مع الثقافات الأخرى، لا يتأثر بها ولا يؤثر عليها.

٣. يعتبر الإسلام على درجة أدنى مستوى من الغرب. يعتبر بربريّاً، غير منطقي وبدائيّاً ومتعصباً ضدّ النساء.

٤. ينظر إلى الإسلام على أنه عنيف، هجومي، خطير، مريع، داعم للإرهاب، ومنخرط في صراع حضارات» (ص ٦١).

(١٦) Henk Dekker and Jolanda van Der Noll, «Islamophobia and Its Origins,» paper presented at: The Fourth European Consortium for Political Research Conference, Pisa, Italy, 6-8 September 2007; Joel S. Fetzer and J. Christopher Soper, «The Roots of Public Attitudes towards State Accommodation of European Muslims' Religious Practices Before and After September 11,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, no. 2 (2003), pp. 247 and 255; Jocelyne Cesari: «L'Islam en europe: L'incorporation d'une religion,» *Cahiers d'études sur la Méditerranee orientale et le monde turco-iranien*, vol. 33 (2002), p. 10, et *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States* (New York: Palgrave Macmillian, 2006), pp. 3-4 and 29-42, and Steven Pfaff and Anthony J. Gill, «Will a Million Muslims March?: Muslim Interest Organizations and Political Integration in Europe,» *Comparative Political Studies*: vol. 39, no. 7 (2006), pp. 812-813.

(١٧) Jean-Paul Willaime, «Introduction,» dans: Jean-Paul Willaime and Séverine Mathieu, eds., *Des maîtres et des dieux: Ecoles et religions en Europe* (Paris: Belin, 2005), p. 16.

(١٨) Ahmet T. Kuru, «Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism,» *Comparative Politics*, vol. 41, no. 1 (2008).

دروسٍ تعليميةٍ حول الإسلام (أو غيره من دياناتٍ أخرى) في المدارس الحكوميّة، فضلاً عن عدم وجود سوى ثلاث مدارسَ إسلاميّةٍ غاية في الصغر جرى افتتاحها في الآونة الأخيرة[١٩].

ثانياً: تقف فرنسا موقفاً أكثر تقييداً إزاء الدين بصفةٍ عامة (بما في ذلك الكاثوليكية) مقارنةً بالولايات المتحدة الأمريكية وغيرها من دول غرب أوروبا[٢٠]، وهو الموقف الذي لا يمكن تفسيره من خلال التوجه القائم على مناهضة الهجرة الوافدة أو الخوف المرضي من كل ما ينتمي إلى الإسلام. اشتمل قرار حظر استخدام الرموز الدينية في فرنسا على ارتداء الصلبان المسيحية «الكبيرة» والقلنسوة اليهودية وعمامات السيخ. في هذا الصدد، تختلف السياسة الفرنسيّة عن مثيلتها الألمانية، حيث طبّقت ثماني مقاطعات من أصل ست عشرة مقاطعة ألمانيّة قوانين تحظر على المعلمات وليس الطالبات ارتداء الحجاب الإسلامي بوصفه ـ وفقاً لرؤيتهم ـ يتعارض مع القيم «المسيحيّة» أو «الغربية»، في الوقت الذي لم يجر فيه فرض الحظر على رموز دينية أخرى[٢١].

من هنا، لا يسعني سوى أن أدفع بأن قرار فرض الحظر على ارتداء الحجاب وغيره من السياسات الإقصائيّة الفرنسيّة المتّبعة إزاء المسلمين هي انعكاساً لموقف فرنسا المتشدّد إزاء الدين بوجه عام. تشكّلت سياسات الدولة إزاء الدين في فرنسا في خضمّ الصراعات الأيديولوجيّة

---

(١٩) هذه المدارس الثلاث موجودة في منطقة أوبرفيلييه - إحدى ضواحي باريس (افتتحت أبوابها في عام ٢٠٠١ وكان لديها ثمانون طالباً في عام ٢٠٠٥)، ليل (فتحت أبوابها في عام ٢٠٠٣ بخمسة عشر تلميذاً) ومارسيليا (فتحت أبوابها في عام ٢٠٠٥ بصف واحد فقط). في عام ٢٠٠٨، أصبحت مدرسة ليل أول مدرسة إسلامية مؤهلة لمعونات الدولة. كما أن هناك مدرسة إسلامية خاصة واحدة ممولة من قبل الدولة في الريونيون، الأراضي الفرنسية في المحيط الهندي». انظر: «Les Premières écoles privées en quête de financement,» *Le Monde*, 15/3/2005; Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 134; «Muslim Lycée Opens in Secular France, Raising Eyebrows,» *New York Times*, 9/9/2003, and «French Muslims Find Haven in Catholic Schools,» *New York Times*, 30/9/2008.

(٢٠) فرنسا هي البلد الغربي الوحيد حيث لا يوجد تعليم ديني في المدارس الحكومية.

(٢١) Dominic McGoldrick, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe* (Portland, OR: Hart Publishing, 2006), pp. 115-117, and Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, p. 171.

بين أنصار العلمانيّة المحاربة (laïcité de combat) وأنصار العلمانيّة التعددية (laïcité plurielle). يتعين علينا توضيح أن الهدف الذي تسعى وراءه العلمانية المحاربة هو إقصاء الدين عن المحيط العام، في حين تجيز العلمانية السلبية ظهور الدين على المستوى العام. يتشابه هذان المفهومان الفرنسيان إلى حدٍّ بعيد مع ما أطلقنا عليه مسمى العلمانيّة الحازمة والعلمانية السلبية. من ثَمّ، يتعيّن عليَّ الإشارة إلى أنني سوف أستعين بمصطلَحي الحازمة والسلبية عوضاً عن المحاربة والتعددية في سياق قيامي بتعريف مفاهيم محدّدة في ما يتعلق بالعلمانيّة بغرض الحفاظ على اتساق المفاهيم على مدار صفحات الكتاب.

نظراً إلى هيمنة العلمانيّة الحازمة في فرنسا، كما هو الحال في تركيا، وعلى النقيض من الوضع القائم في الولايات المتحدة الأمريكية، فقد ظهرت على السطح سياسات مقيّدة - على نحوٍ استثنائيٍّ - إزاء الدين، مع وجود مقاومة شديدة من جانب أنصار العلمانية السلبية في فرنسا.

أما في ما يتعلق بقضية الحجاب، فقد استغرق قانون فرض الحظر أكثر من خمسة عشر عاماً؛ ليخرج إلى النور نتيجة لأجواء المعارضة التي تعرّضنا لها بالشرح. علاوةً على ذلك، واستناداً إلى عدة سياسات، قام أنصار العلمانيّة الحازمة بتقديم تنازلاتٍ بعينها في ما يتعلق بنظام التعليم المثالي لديهم نتيجةً للمعارضة التي لاقوها على أيدي أنصار العلمانيّة السلبيّة.

على جانبٍ آخر، لا يمكننا إنكار الدور الذي أسهمت به سياسة مناهضة الهجرة الوافدة والخوف المرضي من كل ما ينتمي إلى الإسلام، بل - على النقيض من هذا - يتعين أخذها على محمل الجد؛ لأنّها بمثابة متغيّرات تدخل في تفسير سياسات الدولة إزاء المسلمين في فرنسا. حريٌّ بنا الإشارة إلى أنّه على الرغم من وجود عدة مجموعات يمينية متطرفة ومناهضة للهجرة الوافدة وأصحاب الخوف المرضي من كل ما ينتمي إلى الإسلام في عدد من دول غرب أوروبا الأخرى، إلا أنها تفتقد وجود العلمانية الحازمة بوصفها إحدى الأيديولوجيات المهيمنة. من ثَمّ، فهذه المجموعات ليس لديها رسالة أيديولوجية أو أساس أيديولوجي تبني عليه تحالفات مع المجموعات اليسارية من أجل مواصلة السياسات التعسفية إزاء المسلمين.

على الرغم من ذلك، فقد ترتّب على وجود الأيديولوجيّة العلمانيّة الحازمة في فرنسا قيام تحالف بين أعداء الأمس؛ وهم:

أنصار اليسار العلماني، وأنصار اليمين المحافظ المناهض للهجرة الوافدة.

نستهلّ هذا الفصل بتحليل ستٍّ من السياسات المتّبعة إزاء الدين في المدارس، بوصفها عاملاً حاسماً في فهم الجدل الدائر حول العلمانيّة في فرنسا.

من المعلوم أنّنا تعرّضنا بالدراسة إلى هذه السياسات بوصفها المتغير غير المستقل الأساس في الفصول التي تتناول حالتي الولايات المتحدة الأمريكية وتركيا.

بعد ذلك، أقوم بتحليل الصراعات الأيديولوجيّة بين أنصار العلمانيّة الحازمة وأنصار العلمانية السلبية.

في نهاية المطاف، سوف أقتفي آثار هذه الصراعات الأيديولوجية على سياسات الدولة إزاء الأقلية المسلمة في فرنسا.

أولاً: سياسات الدولة إزاء الدين في المدارس في فرنسا

يطفو على السطح من بين تلك السياسات التي نتعرض لها في ما يلي سياسة فرض الحظر على استخدام الطلاب الرموز الدينيّة وسياسة الافتقار إلى وجود تعهُّد يحمل في طياته الإشارة إلى الرب، وهي السياسات التي تبرز التباين بين ما هو متَّبع في فرنسا وما هو متبع من سياسات في الولايات المتحدة وكذا في تركيا.

على الرغم من ذلك، يتكشّف لنا من خلال قانونيّة (شرعية) التعليم الديني الخاص، والتمويل الضخم الذي تتلقّاه المدارس الدينيّة الخاصة من الدولة في فرنسا تظهر أن السياسات الفرنسية أكثر ليونة إزاء الدين من نظيراتها التركية.

١ ـ رموز الطلاب الدينية

بدأ تطبيق القانون الجديد الصادر في شأن العلمانيّة لأول مرّة في

فرنسا في السنة الدراسيّة ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥. بعض الطالبات المسلمات ـ في تلك السنة ـ ارتدين منديلاً قماشياً كبيراً البندانا (bandanas) بغرض الالتفاف حول قرار الحظر. بعدها، أوضح وزير التعليم الفارق بين البندانا (bandana) العادية ونظيرتها التي تحوّلت إلى حجاب إسلامي. طبقاً للتصريحات الصادرة عن الوزير، يتمّ ارتداء الأخيرة طوال اليوم، في جميع أيام الأسبوع، بحيث تغطي الشعر بأكمله، ونتيجةً لكلٍّ مما سبق تمّ منع ارتدائه في المدارس الحكوميّة(٢٢).

وفقاً للتقرير الصادر عن وزارة التربية والتعليم في فرنسا، انخفض عدد حالات ارتداء أغطية الرأس من ١,٤٦٥ حالة في عام ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤ إلى ٦٢٦ حالة في عام ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥(٢٣). بالإضافة إلى أولئك الطالبات البالغ عددهن ٦٢٦ طالبة، طال قانون الحظر أيضاً طالبتين مسيحيّتين تتقلدان صليبين كبيرين وعلى أحد عشر طالباً من السيخ يرتدون عمامات. نتيجة لهذه العملية التأديبيّة، تم فصل سبع وأربعين طالبةً مسلمةً وثلاثة طلاب من السيخ من مدارسهم(٢٤).

يقدّم الجدول الرقم (٣ ـ ١) ملخّصاً لردود أفعال الطالبات المسلمات على القانون الجديد وفقاً للتقرير الصادر عن لجنة ١٥ آذار/ مارس والحرية التي أسستها مجموعة من الجمعيّات الإسلامية. تختلف البيانات الواردة في التقرير اختلافاً طفيفاً عن البيانات الصادرة عن وزارة التربية والتعليم؛ لأن الأخيرة لم تحتسب في إحصاءاتها سوى الطلاب الذين سعوا إلى حضور الدروس في المدارس الحكوميّة الفرنسيّة فحسب بعد صدور القانون.

---

(٢٢) Trois autres lycéennes exclues pour non-respect de la loi sur la laïcité à Mulhouse et dans l'Orne,» *Le Monde*, 21/10/2004.

(٢٣) عدد التلميذات اللواتي يرتدين الحجاب كان ١,١٢٣ في عام ١٩٩٤ و١,٢٥٦ في عام ٢٠٠٣. انظر: Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 50.

(٢٤) Ministère de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherché, «Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensible dans les établissements d'enseignement publics,» 2 July 2005, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000177/0000.pdf>, et Laetitia Van Eeckhout, «L'Exclusion de trois élèves sikhs devant le tribunal d'administratif,» *Le Monde*, 13/4/2005.

الجدول الرقم (٣ ـ ١)
الطالبات المسلمات اللاتي ترتدين الحجاب
في العام الدراسي، ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥

طالبات مسلمات تمّ طردهن من مدارسهن	٤٧
طالبات مسلمات ترتدين أغطية رأسٍ متحفظة	١٢
طالبات مسلمات وافقن على خلع أغطية الرأس الخاصة بهن	٥٣٣
طالبات مسلمات يدرسن في المنزل	٢٦
طالبات مسلمات حولن أوراقهن إلى مدارس كاثوليكية خاصة	٣
طالبات مسلمات سافرن إلى الخارج لإكمال الدراسة	٦٧
طالبات مسلمات تركن التعليم (تحت سن السادسة عشر؛ تقديرات خاصة بإقليم باريس)	٢٥
طالبات مسلمات تركن التعلّم (فوق سن السادسة عشرة؛ التقديرات بصفة عامة)	١٠٠
الإجمالي	٨١٣

المصدر: Xavier Ternisien, «Des organisations musulmans évoquent 806 «victimes»,» *Le Monde*, 14/3/2005.

٢ ـ التعليم الديني والصلاة والقسم

تأسيساً على مجموعة القوانين الصادرة خلال حقبة الثمانينيّات من القرن التاسع عشر في شأن علمنة التعليم، حلّت النظرة العلمانية محلّ الهيمنة الكاثوليكيّة في المدارس الحكوميّة في فرنسا. منذ ذلك الحين، أصبح التعليم الديني مهجوراً، ولم يعد مسموحاً بأداء الصلاة المنظّمة، كما لم يعد هناك وجود لأيّ تعهدٍ طلابي يتضمّن الإشارة إلى الربّ في المدارس الحكوميّة في فرنسا.

٣ ـ التعليم الديني الخاص وتمويل الدولة للمدارس الدينيّة

تولّت المجتمعات الدينيّة مهمّة إدارة المدارس الخاصة في فرنسا منذ منتصف القرن التاسع عشر في أعقاب فقدان الكنيسة الكاثوليكية لسلطانها على المدارس الحكوميّة خلال حقبة الثمانينيات من القرن التاسع عشر، ركّزت الكنيسة جهودها على المدارس الخاصة. طبقاً للبيانات الصادرة مؤخراً، يتّضح أنّ ما يقرب من ٢٠ في المئة من الطلاب في فرنسا يرتادون المدارس الخاصة، وهي في الأغلب مدارس

كاثوليكية بواقع ٩٥ في المئة من إجمالي عدد المدارس الخاصة.

لقد أثار تمويل الدولة لهذه المدارس جدلاً واسع النطاق في النصف الثاني من القرن العشرين. في فرنسا، تلتزم الدولة ـ في الوقت الراهن ـ بتغطية ٨٠ في المئة من الميزانية الخاصة بالمدارس الكاثوليكية (بما في ذلك رواتب الأساتذة) التي تبرم اتفاقاً تتعهّد فيه بالالتزام بالمنهج الحكومي وبفتح أبوابها أمام الطلاب من جميع الأطياف الدينية[٢٥].

٤ ـ توجه السياسة العامة إزاء الدين

تنطوي السياسة الفرنسية إزاء الدين على جانبين نوردهما في ما يأتي: من ناحية تستبعد سياسة الدولة في فرنسا ـ على النقيض من نظيرتها في الولايات المتحدة الأمريكيّة ـ الرموز الدينية وأشكال الخطاب الديني المختلفة من المحيط العام، فضلاً عن غياب أي وجودٍ للصلاة أو أي إشارة إلى الرب، أو أي قَسَم بوضع اليدين على الإنجيل في داخل المعاهد التعليميّة في فرنسا.

علاوةً على ذلك، نجد أنّ فرنسا أقل حساسيّة من الولايات المتحدة الأمريكيّة في ما يتعلق بحريّة واستقلاليّة المؤسّسات الدينيّة. على سبيل المثال، أعلنت فرنسا عن وجود ١٧٣ مذهباً تشكّل خطراً محتملاً بما في ذلك شهود يهوه وكنيسة العلمولوجيا. قامت السلطات الفرنسيّة في عام ١٩٩٨ بتكليف إحدى المؤسّسات الحكوميّة ـ وهي اللجنة الوزاريّة للتصديق على صحّة المذاهب ـ بالإشراف والرقابة على تلك المجموعات[٢٦].

---

(٢٥) Jean Baubérot, «Brève histoire de la laïcité en France,» dans: Jean Baubérot, éd., *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde* (Paris: Universalis, 2004), p. 150; Guy Coq, «Les Batailles de l'école,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), p. 101, et Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, p. 144.

(٢٦) في «قضية المذهب»، يمكن أن يُقال أن فرنسا تمارس سياسة الحماية الثقافية للإبقاء على سياستها المحلية، مثلما تحارب لحماية موقعها في مجالات كصناعة الأفلام». انظر: Willy Fautre, Alain Garay, and Yves Nidegger, «The Sect Issue in the European Francophone Sphere,» in: Tore Lindholm, W. Cole Durham Jr., and Bahia G. Tahzib-Lie, eds., *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden, the Netherlands: Martinus Nijhoff, 2004), pp. 616-618 and 595-602, and Jacques Robert, «Religious Liberty and French Secularism,» *BYU Law Review*, no. 2 (2003), pp. 652-655.

من ناحيةٍ أخرى، فإن الشعبيّة التي تحظى بها المدارس الكاثوليكيّة الخاصّة والتمويل العام المقدّم لها تكشف النقاب عن كون سياسات الدولة في فرنسا غير إقصائية بشكلٍ تام. لقد كانت فرنسا أكثر حساسية من تركيا تجاه متطلبات مواطنيها الدينيّة، حيث أتاحت للطلاب فرصة التردد على الكنائس أو على غيرها من المؤسسات الدينية الأخرى بعد ظهر يوم الأربعاء من كل أسبوع بغرض تلقّي التعليم الديني. يأتي هذا في الوقت الذي لم تجز فيه الحكومة في تركيا تلقّي أي تعليم ديني، باستثناء التعليم الديني في المدارس الحكوميّة والخاصة، التي تقوم بتدريس نسخة من التعاليم الإسلامية أضفت عليها الدولة بعض التعديلات. أما في فرنسا، فنجد أن غالبية الكاثوليك يرتادون المدارس الحكومية، «بينما يقدم السمك بوجه عام في مطاعم المدارس الحكومية (بالنسبة إلى الكاثوليك الذين لا يتناولون اللحوم يوم الجمعة، لا يتوافر ذلك بصورة كبيرة عند الطلاب الذين لا يأكلون سوى اللحم الحلال)»[٢٧].

من ناحية أخرى، كان يوجد بالمدارس الحكوميّة ـ منذ صدور قانون عام ١٩٠٥ الذي فصل الكنيسة الكاثوليكيّة عن الدولة ـ كهنة يقومون على تلبية احتياجات الطلبة في ما يتعلق بالإرشاد الديني، في حين لا يتمتع البروتستانت، واليهود والمسلمون بهذه المزية التي تقدّمها الدولة. تفيد إحدى الدراسات أن الكهنة الكاثوليكيين كانوا يقدّمون خدماتهم في ما يقرب من نصف المدارس الثانويّة الرسميّة في فرنسا»[٢٨].

كما يتوافر عدد من الكهنة في السجون الفرنسيّة والمستشفيات ووحدات الجيش[٢٩]. تجدر بنا الإشارة في هذا الموضع إلى أنّ عدد

---

(٢٧) Mayanthi L. Fernando, ««French Citizens of Muslim Faith»: Islam, Secularism, and the Politics of Difference in Contemporary France,» (PhD Dissertation, University of Chicago, 2006), p. 206.

(٢٨) Gunn, «French Secularism as Utopia and Myth,» p. 90.

في عام ٢٠٠٠، أكثر من ٦٠ في المئة من المدارس الفرنسية (٢,٥٩٤ من ما مجموعه ٣,٨٠٠) كان لديها كهنة. انظر: Bérengère Massignon, «Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'ecole publique en France,» *Social* Compass vol. 47, no. 3 (2000), p. 363, note 2.

(٢٩) Pierre Brechon, «Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 63.

رجال الدين الكاثوليك في عام ٢٠٠٤ داخل المستشفيات الفرنسيّة قد بلغ ٥١٣ رجل دين كاثوليكي و٢٦٧ بروتستانتي، في حين بلغ عدد رجال الدين من المسلمين ٦٩ مسلماً في مقابل ٦٤ رجل دين من اليهود و ٣ من رجال الدين من الأرثوذكس(٣٠). حتى وقت قريب، لم يوجد داخل معسكر الجيش سوى ٢٥٤ رجل دين كاثوليكي و٧١ بروتستانتيّ و٤٩ يهوديّاً(٣١)، ولم يدخل رجال الدين المسلمون إلى الجيش إلا في عام ٢٠٠٥(٣٢). أما في تركيا فلا وجود لرجال الدين من المسلمين أو غيرهم في المدارس أو في معسكرات الجيش أو داخل عدة مؤسسات عامة أخرى.

علاوةً على ذلك، تتيح فرنسا في ما يخصّ حق عقد الاجتماعات الدينيّة والحقّ في تلقّي التعليم الديني الخاص مساحة كبيرة من الحريّة للمجموعات الدينيّة عمّا هو متّبع في تركيا (راجع الفصل الخامس).

يتناول الفصل الأول بالشرح الفوارق الموجودة بين هذين البلدين حيث سيطرة العلمانيّة الحازمة في إطار النظام الديمقراطي المعمول به في فرنسا وفي ظلّ النظام الفاشستي الذي يحكم تركيّا. تأسّست العلمانيّة الحازمة في تركيّا تحت مظلّة حكم الحزب الواحد، وحظيت بحماية الجيش والسلطة القضائيّة في إطار النظام الفاشستي منذ ذلك الحين. على النقيض من ذلك، قامت العلمانيّة - في فرنسا - الحازمة في إطار ديمقراطية الأحزاب المتعددة، التي كانت تحظى بدعم شعبيٍّ كبير. هذا، وقد أتيحت أمام الكاثوليك المحافظين فرصٌ أكبر في ظلّ الديمقراطيّة الفرنسيّة للوقوف أمام جبهة العلمانيين الحازمين في عمليّة صنع قرارات السياسة العامّة. انطلاقاً من أنّ سياسات الدولة في فرنسا جاءت نتاجاً

---

(٣٠) Conseil d'Etat, «Rapport public: Reflexions sur la laïcité,» 2004, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000121/0001.pdf>, (accessed on 20 March 2008), p. 315, note 262.

(٣١) Claude Durand-Prinborgne, *La laïcité* (Paris: Dalloz, 2004), p. 96, and Xavier Boniface, *L'Aumômerie militaire française, 1914-1962* (Paris: Cerf, 2001).

(٣٢) Creation d'une aumonerie musulmane dans l'armee francaise,» <http://eurel.u-strasbg.fr/FR/index. php?RuBintialeSS=Dbats%20actuel& intrubrique=Mars%202005&pais=5&rubrique=390&nompais=France>, (accessed on 23 December 2005).

للصراعات التي نشبت بين هذه القوى، تضمّنت هذه السياسات عدة «استثناءات»، يمكن إيجازها في ثلاثة أمور أساسية:

أ ـ لم تسرِ القوانين العلمانيّة على منطقة الألزاس موسيل[٣٣]، حيث لا يزال الإطار القانوني للمنطقة يستند إلى القرارات البابويّة الصادرة في عام ١٨٠١ والقوانين العضويّة الصادرة في الفترة (١٨٠٢ ـ ١٨٠٨) (للاطلاع على هذه القوانين، راجع الفصل ٥). يُعزى السبب الرئيس في هذه الحالة الاستثنائية إلى أنّ هذه المنطقة كانت جزءاً من دولة ألمانيا في الفترة من ١٨٧١ ـ ١٩١٩، وهي الفترة التي شهدت حدوث العلمانيّة القانونيّة، حيث شهِدت المنطقة آنذاك وجود أربع ديانات معترف بها وهي: الكاثوليكية واللوثرية والكالفينية واليهودية.

في ذلك الوقت، كانت فرنسا تدفع رواتب رجال دين هذه الديانات. علاوةً على ذلك، عيّن الرئيس الفرنسي الأساقفة الكاثوليك متذرّعاً في ذلك بالمقترحات المقدّمة من جانب البابا.

في محيط المدارس العامّة، لا ينتاب المرء الشعور بالدهشة إزاء رؤية الصلبان معلّقة على الجدران، حيث توافرت سمة التعليم الديني الإلزامي الذي يقوم على تدريسه رجال الدين من الديانات الأربع. علاوةً على ذلك، خصّصت جامعة ستراسبورغ الحكوميّة بالمنطقة أقساماً لتدريس اللاهوت الخاص بهذه الأديان[٣٤].

---

(٣٣) يستخدم أحياناً بعض الباحثين كلمة ألزاس ـ لورين بدلاً عن ألزاس موزيل؛ لأن الاستثناءات القانونية موجودة في مقاطعتي منطقة الألزاس (الراين الأسفل والراين الأعلى) وفقط واحد (موزيل) من أربع مقاطعات من منطقة اللورين.

(٣٤) Conseil d'Etat, «Rapport public: Reflexions sur la laïcité,» pp. 266-269; Jean Baubérot, «Annexe: L'Alsace-Lorraine: La Difference au coeur du jacobinisme,» dans: Jean Baubérot, ed., *Religions et laïcité dans l'Europe des douze* (Paris: Syros, 1994); Jean-Paul Willaime, «L'Enseignement religieux à l'école publique dans l'Est de la France: une tradition entre déliquescence et recomposition,» *Social Compass*, vol. 47, no. 3 (2000); Gunn, «French Secularism as Utopia and Myth,» p. 90, and Michel Wieviorka, «Laïcité et démocratic,» *Pouvoirs*, no. 75 (1995), p. 63.

لم يكن هناك أي تعليم ديني في المدارس أو أي فرع دراسات دينية إسلامية في ألزاس موزيل. انظر: Massignon, «Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'ecole publique en France,» p. 360.

ب ـ لم تلجأ فرنسا إلى فرض القوانين العلمانيّة على ستٍّ من مستعمراتها في الخارج؛ حيث كانت تسودها عدة أنظمة قائمة على عدم فصل الدين عن الدولة(٣٥). على سبيل المثال، في مستعمرة الغويانا الفرنسية، كان المذهب الكاثوليكي هو الدين الوحيد المعترف به، حيث تدفع فرنسا رواتب رجال الدين الكاثوليكي.

أما في ما يتعلق بمستعمرة مايوت، يقوم قانون الأحوال الشخصية بها على أساس القانون الإسلامي، وقام ممثّل الحكومة الفرنسيّة بتعيين كبير القضاة بصفته السلطة الإسلامية العليا التي تنظر في القضايا الدينية والقضائية(٣٦).

ج ـ يتمثّل الاستثناء الثالث في قيام فرنسا والحكومات المحليّة ـ منذ صدور قانون عام ١٩٠٥ ـ بالاعتراف بالغالبيّة العظمى من الكنائس الكاثوليكيّة البالغ عددها خمساً وأربعين ألفَ كنيسة وتمويل ترميمها في محاولة للحفاظ عليها(٣٧)، إلى جانب نصف الكنائس البروتستانتيّة وعشرة من المعابد اليهودية(٣٨). في الوقت ذاته، سمحت الحكومة المركزيّة والحكومات المحليّة للكاثوليك والبروتستانت واليهود باستخدام هذه المباني(٣٩).

يمكن تفهّم السياسات سالفة الذكر وغيرها من السياسات بصورة أفضل من خلال التحليل المفصّل للصراعات القائمة بين أنصار العلمانيّة الحازمة والعلمانيّة السلبيّة.

---

(٣٥) Conseil d'Etat, Ibid., pp. 265-272.

(٣٦) Jean Baubérot, «Le Mythe de l'exception,» *Le Monde des Religions*, no. 8 (novembre-decembre 2004), pp. 20-23, et Alain Boyer, «Comment l'Etat laïque connait-il les religions?,» *Archives de sciences sociales des religions*, no. 129 (2005), p. 37.

(٣٧) Conseil d'Etat, Ibid., p. 318.

(٣٨) Jean-Paul Willaime, «1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions,» *Archives de sciences sociales des religions*, no. 129 (2005), p. 74, et Jean René Bertrand, «State and Church in France: Regulation and Negotiation,» *GeoJournal*, vol. 67, no. 4 (2006), pp. 296 and 299.

(٣٩) Jean-Paul Burdy and Jean Marcou, «Laïcité/Laiklik: Introduction,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 10, et Jean Baubérot, «Republique laique,» dans: Baubérot, ed., *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, p. 63.

ثانياً: أنصار العلمانيّة الحازمة والعلمانيّة السلبيّة

تدافع الأحزاب اليساريّة في فرنسا - على وجه العموم - عن فكرة تقييد الدين وجعله قاصراً على الحياة الخاصة، في حين تبدي الأحزاب اليمينية تأييداً بالغاً تجاه فكرة ظهور الدين على المستوى العام. على الرغم من ذلك، فإن الأحزاب السياسية في فرنسا - على النقيض من نظيراتها في أمريكا وتركيا - لم تعمد إلى تمثيل كلا الجانبين المتصارعين بصورةٍ كاملةٍ في خضمّ المناقشات الدائرة حول قضية العلمانية، ويُعزى ذلك في الأساس إلى الانقسامات الداخلية التي تعيب الأحزاب السياسيّة في ما يتعلق بهذه القضية. على سبيل المثال، فقد تبنّى اليساريون واليمينيون من أنصار التعددية الثقافية في الآونة الأخيرةِ أيديولوجية العلمانية السلبية عوضاً عن أيديولوجيّة العلمانيّة الحازمة. بالإضافة إلى ذلك، لم تظهر في الأجواء السياسية في فرنسا أحزاب سياسية تتبنى موقفاً ثابتاً لفترةٍ طويلةٍ، كما هو الحال في الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري في الولايات المتحدة أو حزب الشعب الجمهوري في تركيا، ويأتي ذلك نتيجةً لقيام وزوال عدة جمهوريات، كما هو الحال في الحزب الديمقراطي والحزب الجمهوري في الولايات المتحدة أو حزب الشعب الجمهوري في تركيا.

أخيراً وليس آخراً، تقدّر الثقافة السياسية الفرنسية الإرادة العامة لدى روسو، في حين تدافع الأحزاب السياسيّة عن الإرادات المنفردة والمصالح الخاصة. منذ ثورة ١٧٨٩ ضدّ الأرستقراطيين، وهناك غاية سامية أمام الفرنسيين تتمثّل في إزالة الوسطاء (بما في ذلك الأحزاب) في العلاقة بين الفرد والجمهوريّة[(٤٠)]؛ لهذه الأسباب سوف أركّز على بعض الأفراد والجمعيّات المدنيّة بوصفها نصيرات العلمانيّة السلبية والحازمة في فرنسا عوضاً عن الأحزاب التي كان يتوجّب عليها أن تقوم بهذا الدور.

هذا، وقد كانت «رابطة التعليم» من بين الجمعيّات المدنية الأكثر

---

(٤٠) المقابلة الشخصية للكاتب مع فالنتين زُبير، أستاذة العلوم الاجتماعية. انظر: William Bosworth, *Catholicism and Crisis in Modern France: French Catholic Groups at the Threshold of the Fifth Republic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), pp. 3-6.

تأثيراً على العلاقات بين الدولة والدين في فرنسا(٤١)؛ فقد كانت هذه الرابطة هي المعقل القديم للمفهوم التقليدي للعلمانيّة في فرنسا، بيد أنّها أعلنت ـ في عام ١٩٨٦ ـ أن مبادئ العلمانيّة بحاجة إلى تغيير حيث دعت إلى إقامة علمانيّة جديدة ومتفتّحة وتعدديّة(٤٢). ونظراً إلى أنّ هذه الرابطة كانت بمثابة أحد أعمدة النظام التعليمي العلماني الفرنسي، فقد أخذ بعض المؤيدين والنقّاد دعوتها على محمل الجد، الأمر الذي نجم عنه ظهور حوارات جدليّة جديدة بين المدافعين عن العلمانيّة الحازمة المهيمنة، ومؤيّدي العلمانيّة السلبية البديلة(٤٣). ركّز النقاش على أيديولوجية التعددية الثقافية التي شكّلت تحدّياً لسياسات الدولة العلمانيّة الحازمة في فرنسا من خلال ظهور هويّات دينيّة جديدة (المسلمون وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى)، وكذا من خلال التعرف على أنظمة حكم الدين ـ الدولة البديلة الموجودة في غيرها من الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي(٤٤).

---

(٤١) Jean-Paul Martin, «La Ligue de l'enseignement, le combisme et la loi de 1905,» dans: Jean Baubérot and Michel Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la separation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité* (Paris: L'aube, 2005).

(٤٢) Jean-William Dereymez, «Les Socialistes français et la laïcité,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 253; Yves Palau, «La Ligue de l'enseignement depuis les années 1980: Nouvelle réflexion sur la laïcité et position dans l'espace politique,» dans: Jean Baudouin and Philippe Portier, eds., *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui?: Contestations et renégociations du modèle français*, (Rennes, France: Presses Universitaires de Rennes, 2001), et Alain Bergounioux, «La laicite, valeur de la Republique,» *Pouvoirs*, no. 75 (1995), p. 18.

(٤٣) Alain Seksig, Patrick Kessel, and Jean-Marc Roirant, «Ni Plurielle ni de combat: La laïcité,» *Hommes and Migrations*, no. 1218 (1999); Valentine Zuber, «La Commission Stasi et les paradoxes de la laïcité française,» dans: Baubérot, éd., *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde*, pp. 34 et 41; Jean Baubérot, «Two Thresholds of Laicization,» and Joseph H. Carens and Melissa S.Williams, «Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Delhi, India: Oxford University Press 1999), pp. 130-136.

(٤٤) Jean Baudouin and Philippe Portier, «La Laïcité française: Approche d'une metamorphose,» pp. 22-27, et Jocelyne Cesari, «L'Unité républicaine menace par les idéologies multiculturelles,» dans: Baudouin and Portier, eds., *La Laïcité, une valeur d'aujourd'hui Contestations et renégociations du modèle français*, pp. 22-27; Jean-Paul Willaime, *Europe et religion: Les Enjeux du XXIème siècle* (Paris: Fayard, 2004), pp. 328-338; Michel Wieviorka, ed., *Une société fragmentée?: Le Multiculturalisme en débat* (Paris: La Découverte, 1996); Zuber, Ibid., pp. 33-34; Fernando, ««French Citizens of Muslim Faith»: Islam, Secularism, and the Politics of Difference in Contemporary France,» pp. 65-67; William Safran, «Pluralism and =

يرفض العلماء أنصار العلمانيّة الحازمة أنواعاً بديلة من العلمانيّة؛ لأنّهم على ثقة تامّة بأن انطباعهم الشخصي عن العلمانيّة هو المفهوم الحقيقي لها؛ لهذا السبب، فإنّ معظم التحليلات المقارنة التي تم إجراؤها حول العلمانيّة الحازمة أو السلبيّة في النصوص الأدبيّة الفرنسيّة تتّخذ موقفاً انتقاديّاً إزاء الأولى ومؤيداً للثانية، وفقاً لما ذكره جان بول بوردي وجان ماركو، تُعرف العلمانيّة الحازمة في فرنسا بأنها نظامٌ جمهوريٌّ أحاديٌّ ينتابه القلق حيال تعبير المواطن الفرد عن انتمائه الديني أو المجتمعي في محيط الحياة العامة، في حين أن العلمانيّة السلبيّة «أكثر ديمقراطيّة ومرونة وصراحة إزاء الآراء المختلفة»[45]. على حدّ قول غي هارشر، تتّسم العلمانيّة الحازمة بأنّها تمتلك قدراً أكبر من سمات «النظرية» و«الصلابةِ»، و«الانفصالية» عن العلمانيّة السلبيّة التي تمتلك نصيباً أكبر من سمات «التفتّح» و«المرونة» و«الحيادية»[46]. يشير بيير بريشون - في هذا - إلى أنّ العلمانيّة الحازمة قد يصل بها الأمر إلى حدّ الزعم بأنّها بديلٌ عن الأديان، بل إنّها حتى تحلّ محلّها مستعينة في ذلك بـ «مجموعة الأفكار والطقوس» الخاصّة بها، وكذا مأخذها العقائدي حول «العقل والتقدّم»[47].

١ ـ أنصار العلمانيّة الحازمة

يأتي أنصار الماسونيّة (البنّاؤون الأحرار) - البالغ تعدادهم، في الوقت الراهن، في دول الشرق الأكبر وغيره من الأقاليم الجغرافية نحو ١١٠,٠٠٠ عضو - على رأس مؤيّدي العلمانية الحازمة في فرنسا[48]. في الوقت الذي يمثّل فيه الملحدون (المفكّرون الأحرار) تنظيماً يتّسم بنصيبٍ

= Multiculturalism in France: Post Jacobin Transformations,» *Political Science Quarterly*, vol. 118, no. 3 (2003); Erik Bleich, «From International Ideas to Domestic Policies: Educational Multiculturalism in England and France,» *Comparative Politics*, vol. 31, no. 1 (1998); T. Jeremy Gunn, «Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France,» *Brigham Young University Law Review*, vol. 24, no. 2 (2004), p. 462, and Laurence and Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, p. 55.

(٤٥) Burdy and Marcou, «Laïcité/Laiklik: Introduction,» pp. 13-14.

(٤٦) Guy Haarscher, *La Laïcité*, que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2004), p. 101.

(٤٧) Brechon, «Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française,» p. 65.

(٤٨) Les francs-maçons dans la rue pour la laïcité,» *La Croix*, 8/12/2005.

أكبر من الفلسفة (الملحدة، بوجهٍ عام) من البنائين الأحرار (الماسونيين). تشهد هاتان المجموعتان تدخلاً في الأعضاء ودعماً مشتركاً من جانب العلمانيّة الحازمة، في الوقت الذي يوجّه فيه أنصارهما الانتقادات إلى اقتراح الرابطة بشأن العلمانيّة السلبيّة البديلة(٤٩).

من ناحية أخرى، قام عدد من أنصار الماسونيّة والعلمانيّة الحازمة في عام ١٩٩١ بتأسيس لجنة شؤون العلمانيّة والجمهورية(٥٠). ألمح باتريك كيسيل - الرئيس السابق للجنة شؤون العلمانية والجمهورية، والذي شغل منصب أستاذ كبير سابق في الشرق الأكبر - إلى أنّهم في بعض الحالات لن يدخلوا في حوار أو صراع من أجل العلمانيّة(٥١)، كما وجّه انتقاداته إلى مفهوم الرابطة عن العلمانيّة السلبية؛ لأنه يُوجِد نوعاً من الفرقة الاجتماعيّة والمجتمعيّة. احتج كيسيل مثل الكثير من أنصار العلمانيّة الحازمة على ظهور أي شكلٍ جديد من أشكال العلمانيّة؛ لأنّ «مفهوم العلمانيّة كاملٌ وزاخرٌ وثريٌّ بما يكفي لأنه لا يحتاج إلى إلحاقه بصفات أخرى»(٥٢).

بالإضافة إلى هذه الجمعيّات، ظهر على الساحة اثنان من المفكرين ممّن عكفوا على الترويج إلى العلمانيّة الحازمة، وهما: ريجيس ديبراي - المفكر والمناضل الاشتراكي وأحد مؤسسي لجنة شؤون العلمانيّة والجمهورية - وهنري بينا - رويز - أحد الفلاسفة العلمانيّين - ويرى كلاهما أن العلمانيّة تتطلب مجالاً عامّاً محايداً خالياً من جميع الرموز وأشكال الخطاب الديني، وعلى هذا النحو، فهما يؤكّدان أن laïcité ويقصد بها العلمانيّة هي مفهوم فرنسي فريد من نوعه حيث يختلف عن النظام الأمريكي في ما يخصّ العلاقات بين الكنيسة والدولة. من الجليّ

---

(٤٩) Jean Baubérot, «Conclusion,» dans: Baubérot and Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la separation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, p. 360; Dereymez, «Les Socialistes francais et la laïcité,» p. 253, et Xavier Ternisien, «Les Associations laïques commérnorent la loi de 1905 en ordre dispersé,» *Le Monde*, 11/12/2005.

(٥٠) انظر الموقع الإلكتروني للّجنة حول العلمانية والجمهورية: <http://www.laicite-republique.org>.

(٥١) Seksig, Kessel, and Roirant, «Ni Plurielle ni de combat: La laïcité,» p. 74.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٥- ٦٦.

أنّهما يفضّلان الأول ويوجّهان الانتقادات إلى الأخير. يشير دوبريه إلى «أنّ الكنائس في فرنسا لا تمارس سلطانها على الدولة». على النقيض من هذا، «لا تمارس الدولة في الولايات المتحدة سلطانها على الكنائس»(٥٣). في حين يرى بينا ـ رويز أن الولايات المتحدة ليست دولة علمانيّة، ويتّضح هذا من قيام رئيسها بوضع يده على الإنجيل عند قيامه بتلاوة القَسَم(٥٤). يبدو أنهما يتجاهلان أنواعاً مختلفة من العلمانية، ويتعاملان مع كلا البلدين داخل كتلةٍ واحدةٍ، ويهملان تأثير الكاثوليكيّة المحافظة على السياسة الفرنسيّة، وكذا النواحي الانفصاليّة للعلمانيّة السائدة في الولايات المتحدة الأمريكيّة.

يختلف هذان المفكران حول السبب الرئيس للتمييز بين العلمانيّة السائدة في فرنسا وتلك السائدة في الولايات المتحدة. يعزو دوبريه السبب في ذلك إلى الديانتين السائدتين تاريخيّاً في البلدين، ففي فرنسا، نظرت الكنيسة الكاثوليكيّة المسيطرة إلى نفسها على أنّها المالك الأبدي للحقيقة والخير، وعلى هذا الأساس تسبّبت في عرقلة جهود الارتقاء بحريّة التفكير؛ الأمر الذي جعل الصفوة السياسيّة الفرنسيّة تقف أمام الإكليروس. على الجانب الآخر، أقرّت العقيدة البروتستانتيّة السائدة في الولايات المتّحدة بالحقّ في الاختلاف بما يتّفق مع مبادئ الحرية والديمقراطيّة؛ ممّا ترتّب عليه عدم وجود صراع بين الدولة والكنيسة(٥٥) في أمريكا.

استند دوبريه في رأيه إلى المنهج الحضاري الذي تناولته بالنقد في الفصل الأول. يقارن المنهج سالف الذكر بين الكاثوليكيّة والبروتستانتية بوصفهما كيانين متجانسين، بينما يتجاهل الأصوات الليبرالية من الكاثوليك وغير الليبرالية من البروتستانت. على النقيض من ذلك، يعلّق بينا ـ رويز أهميّة على العوامل الهيكلية وطرق تأويل المعتقدات الدينيّة، وهو المنهج الذي أتفق معه، حيث يشير إلى ما يأتي:

كان البروتستانت في فرنسا من بين مؤيدي قوانين العلمانيّة ومنهج

---

(٥٣) Regis Debray, *Contretemps: Eloges des idéaux perdus* (Paris: Gallimard, 1992), p. 23.

(٥٤) Henri Pena-Ruiz, «La Laïcité, ou la différence entre le «collectif» et le «public»,» *Hommes and Migrations*, no. 1218 (1999), p. 61.

(٥٥) Debray, Ibid., p. 23.

الفصل الذي ساد في الفترة بين ١٨٨٠ و١٩٠٥، في حين أن البروتستانت في شمال أوروبا ظلّوا على موقفهم العدائي إزاء حدوث أيّ انفصال من شأنه أن يحرمهم من المزايا التي تتمتّع بها كنائس الدولة اللوثرية، أما بالنسبة إلى الكاثوليك، فقد ساروا على مبادئ العلمانيّة في شمال أوروبا (حيث يمثّلون الأقليّة)، بينما يناهض فريق منهم العلمانيّة في الجنوب (حيث يشكّلون غالبيّة السكان)[٥٦].

يهدف أنصار العلمانيّة الحازمة بوجه عام إلى حصر الدين في الوعي الشعوري للفرد أو في المنزل. من وجهة نظرهم، دائماً ما حظيت العلمانيّة بالأعداء من رجال الدين الكاثوليك والأصوليين intégristes[٥٧] في الماضي، ومن المسلمين المحافظين في الوقت الحاضر، ومن ثَمّ، ينبغي الدفاع عنها دفاعاً مستميتاً. يدفع هؤلاء بوجود نوع من أنواع الاحتكار الذي يطغى على المعنى الحقيقي للعلمانيّة بنبذ احتمالية التوصل إلى تأويلات متنوعة لها؛ لذا يرفض بينا ـ رويز تعريف العلمانيّة عن طريق إضفاء صفات عليها: «فأولئك الذين عمدوا إلى إخفاء كلماتٍ، ويريدون التشكيك في الفصل الصارم بين الدين والدولة يضعون تعريفاً للعلمانيّة على أنّها «حديثة» أو «متفتّحة» أو «تعدديّة». في واقع الأمر، هذا الاتجاه ليس مجرد إعادة تعريف، بل هو بمثابة تدمير حقيقي للعلمانيّة التي لا يصح وصفها على أنّها مغلقة أو متفتحة أو قاسية أو لينة»، فمن وجهة نظره، أنّ خصوم العلمانيّة يستخدمونها بصفة عامة مع إضافة الصفات لها[٥٨].

٢ ـ أنصار العلمانيّة السلبيّة

تبنّت المؤسساتُ الكاثوليكية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية مبادئ

---

(٥٦) Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcté?*, folio (Paris: Gallimard, 2003), p. 46.

(٥٧) لقد استخدم العلمانيون السلبيون مصطلح «الأصولي(integriste)» لاتهام شخص ما (غالباً كاثوليكي) بأنه متطرف مضاد للعلمانية. بالنسبة لهم، فإن المتطرف يعتقد أن المجتمع الديني وحده قادر على ضمان سلامة المعتقد الديني. انظر: Emile Poulat, «L'integrisme,» dans: Jean Baubérot, éd., *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde*, p. 159.

(٥٨) Pena-Ruiz: «La Laïcité, ou la différence entre le «collectif» et le «public»,» pp. 62-63, et *Qu'est-ce que la laïcté?*, p.127.

العلمانية بوصفها أحد عوامل الفصل بين الكنيسة والدولة من ناحية، والحرية الدينية من ناحية أخرى، وليس باعتبارها أيديولوجية مناهضة للدين وداعية إلى فتشية الدولة(٥٩). على الجانب الآخر، تبنّت الجمعيّات الرئيسة القائمة على شؤون الإسلام باعتباره ثاني أوسع الأديان انتشاراً في فرنسا وجهة نظر مماثلة.

في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤، قمت بالمشاركة في أحد المؤتمرات الدولية حول العلمانية في فرنسا(٦٠). وُجِّهت الدعوة إلى فؤاد العَلَوي، الأمين العام لاتحاد المنظمات الإسلاميّة آنذاك؛ لكي يقوم بتوضيح وجهات نظر المسلمين حول العلمانيّة؛ حيث شدّد على أنهم يريدون علمانيّة تتقبّل فكرة ظهور الدين على المستوى العام على وجه العموم، والإسلام على وجه الخصوص(٦١). لم يكن العلوي حالةً استثنائية، فقد تناولت الجمعيّات الإسلامية - على وجه العموم - أحد أشكال الخطاب لدى العلمانية السلبية بهدف توجيه الانتقادات إلى سياسات العلمانية الحازمة السائدة في فرنسا(٦٢).

تعدّ رابطة التعليم، وهي أحد اتحادات المعلّمين ويبلغ عدد أعضائها مليوني عضو، من الجهات الناشطة إلى تأييد العلمانية السلبية(٦٣)؛ فنتيجة للطابع العلماني للرابطة وفعاليتها التاريخية، تتمتع بشرعية أكبر من الجمعيات الكاثوليكيّة والإسلاميّة التي تتعارض مع أيديولوجيّة العلمانيّة

---

(٥٩) Philippe Portier, «L'Eglise catholique face au modèle français de laïcité: Histoire d'un Ralliement,» *Archives de sciences sociales des religions*, no. 129 (2005), pp. 131-133; Emile Poulat, *Notre laïcité publique* (Paris: Berg Internationale Editeurs, 2003), p. 150; Pierre Ognier, «La Laïcité scolaire dans son histoire (1880-1945),» dans: Jean Baubérot [et al.], *Histoire de la laïcité* (Paris: CRDP, 1994), pp. 272-275, et Guy Bedouelle and Jean-Paul Costa, *Les Laïcités à la française* (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1998), pp. 12-13.

(٦٠) Les Entretiens d'Auxerre: De la separation des eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité,» 10-13 November 2004, Auxerre.

(٦١) Fouad Alaoui, «Des conditions de l'integration de l'islam dans le cadre republicain,» dans: Baubérot and Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la separation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, pp. 17 1-2.

(٦٢) Joel S. Fetzer and J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany* (New York: Cambridge University Press, 2005), p. 59.

(٦٣) انظر الموقع الإلكتروني للرابطة على: <http://www.laligue.org/laligue/rubriques/ligues/index.htm>.

الحازمة. دعت الرابطة إلى إعادة النظر في العلمانيّة السائدة في فرنسا على أساس شروطٍ جديدةٍ من ناحية التعددية الثقافية.

هذا وقد أشار جان مارك رواران، الأمين العام للرابطة، بقوله: «من حسن الحظ أن لاقت العلمانية قبولاً بهدف حماية التنوع الثقافي للأمة، وليس بغرض محوه»[٦٤].

من بين مجموعة المثقفين، كان هناك اثنان من أكثر المناصرين للعلمانيّة السلبيّة تأثيراً وهما من بين الأساتذة العاملين في جامعة السوربون، وفي الوقت ذاته أعضاء في رابطة المجتمعات والأديان والعلمانيات.

الأول هو جان بوبيرو، وهو أحد مؤرخي العلمانيّة الفرنسية. عزّز بوبيرو آراءه التي تدور حول المبادئ العلمانيّة المتعدّدة بسلسلة من الإصدارات التي نُشِرت في خلال العقد الأخير من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين[٦٥]، وقد طالب بضرورة إعادة النظر في العلمانيّة في فرنسا بطريقة من شأنها أن تتركها منفتحة أمام تغييرات وتأويلات مختلفة؛ حيث رأى أنّه من غير المجدي أن ينظر المرء إليها على أنها لعبة تعادُل بين أنصار العلمانية المعادية لرجال الدين والكاثوليكيّة المعادية للعلمانية.

بدلاً عن هذا، يرى بوبيرو أنه يتعيّن النظر إلى العلمانيّة على أنّها قيمة مشتركة تستند إلى تنازلات متبادلة. من وجهة نظره، تملي علينا الظروف الجديدة ضرورة إبرام معاهدات دوليّةٍ جديدة في شأن العلمانية[٦٦]. على النقيض ممّا ذكره كلٌّ من دوبريه وبينا ـ رويز، ينظر بوبيرو إلى العلمانيّة على أنّها عمليّة ديناميكية في تفاعل مستمر مع الظروف الاجتماعية والسياسية. كما يشدّد بوبيرو على عدم وجود علمانيّة

---

(٦٤) Seksig, Kessel, and Roirant, «Ni Plurielle ni de combat: La laïcité,» p. 65.

(٦٥) Jean Baubérot: *Vers un nouveau pacte laïque?* (Paris: Seuil, 1990); *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*; *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde*, et *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison* (Paris: Seuil, 2004).

(٦٦) بالنسبة إلى انتقاد رويز لمفهوم بوبيرو للميثاق، انظر: Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcté?*, p. 320.

مطلقة أو مثاليّة تستلزم المحاربة من أجلها، بل يتعيّن النظر إلى العلمانيّة ـ بدلاً عن ذلك ـ على أنها إحدى عمليّات التفاوض المستمرّ[٦٧]. فضلاً عن هذا، فقد وجّه الانتقادات إلى وصف العلمانيّة في فرنسا بأنّها استثنائية ومتآلفة؛ فـ «المشكلة لم تعد كامنة في الدفاع بطريقة أكثر أو أقل جزماً وهو ما يسمّى بـ «الاستثناء الفرنسي»، بل في الجمع بين العلمانيّات (وأقول العلمانيّات لأنّنا لا نتحدّث عن مبادئ علمانيّة، بل عن حقيقة تجريبية)، وفي حقوق المرء في أن يكون إنساناً»[٦٨].

يدعو بوبيرو المثقّفين الفرنسيّين الآخرين إلى اتخاذ موقفٍ أكثر تواضعاً: «ففي ما يتعلق بالعلمانيّة، يمكن فرنسا أن تعطي القليل، بيد أنها يمكنها أيضاً الحصول على الكثير (من البلدان الأخرى)»[٦٩]. يختلف بوبيرو مع دوبريه وبينا ـ رويز مرةً أخرى، عندما يأخذ النموذج الأمريكي على محمل الجد[٧٠]؛ بل يصل الأمر به إلى التأكيد أن بعض مؤسسي العلمانيّة الفرنسيّة في عام ١٩٠٥ من أمثال جان جوريه قد رجعوا إلى النموذج العلماني في الولايات المتحدة الأمريكية دفاعاً عن خطّتهم للفصل بين الكنيسة والدولة[٧١].

أما الأستاذ الثاني فهو دكتور جون بول وليم، أحد علماء الاجتماع في شؤون الدين والعلمانية. وفقاً لما ذهب إليه وليم، فرنسا بحاجة إلى «علمنة العلمانية»[٧٢]؛ ويقصد هنا أنّ المفهوم التقليدي للعلمانية في

---

(٦٧) Jean Baubérot, «Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View,» *Brigham Young University Law Review*, no. 2 (2003).

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٦٩) Baubérot, «Le Mythe de l'exception,» p. 21.

(٧٠) المقابلة شخصية للكاتب مع جان بوبيرو، جامعة السوربون، أوكسير، ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤.

(٧١) Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, que sais-je? (Paris: Presses universitaires de France, 2004).

(٧٢) Jean-Paul Willaime, «1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions,» p. 68, and «The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France,» *Sociology of Religion*, vol. 65, no. 4 (2004), p. 375.

المقابلة الشخصية للكاتب مع جان بول ويليم، جامعة السوربون، أوكسير، ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤.

فرنسا يحمل الكثير من النواحي العقائدية؛ فالعلمانية أصبحت ديانة عالمية في الغالب. من ثَم، تحتاج فرنسا إلى «علمانية أكثر علمانية»، قد ينشأ عنها علمانية أقل تشدداً من الناحية العقائدية وأكثر تفتحاً «أمام انعكاسات الأديان في المحيط العام»[٧٣]. ارتكز وليم في المقام الأول على الحياد بغرض فهم مفهوم الدولة العلمانية. في حال أن تصبح فرنسا أقل هوساً بأيديولوجية العلمانية الحازمة، عندها تصبح أكثر حيادية. من المتعارف عليه أنّه «كلّما تخلّت الدولة العلمانية عن هيمنتها على المجتمع المدني، مالت العلمانية إلى الاعتراف بإسهامات الجماعات الدينيّة في الحياة العامة، ومن ثَمّ تصبح بذلك دولة أكثر علمانية»[٧٤]. يرى وليم أن ظهور التعدديّة الثقافية على الساحة يمثل تحدّياً رئيساً أمام المفهوم السائد للعلمانيّة في فرنسا[٧٥].

في إطار نظرته المستقبليّة إلى ما بعد الحداثة، يقول وليم: إنّ الأمر لم يعد يقتصر على العلمانيّة فحسب، بل يدعو إلى الدخول في مناقشة نقدية يتعيّن أن تمتد لتشمل غيرها من المجالات الأخرى في فرنسا، على سبيل المثال: «العلوم والشؤون السياسية بغرض حسم الأمر؛ فمن وجهة نظره تعدّ علمنة العلمانيّة في حدّ ذاتها اتجاها نقديّاً للغموض الموجود في مجال العلم والسياسة، كما إنه بمثابة أداة لإسقاط صفة الأسطورة عن جميع الأشكال العلمانيّة للحكم المطلق»[٧٦].

خلاصة القول: ينتقد أنصار العلمانية السلبية الطابع الإقصائي للعلمانية الحازمة المهيمنة. في هذا الصدد، لقد ناضلت عدة جمعيات علمانية سلبية والكثير من الأفراد؛ لإعادة تشكيل سياسات الدولة إزاء الدين في فرنسا.

---

(٧٣) Jean-Paul Willaime, «L'Union europeenne est-elle laïque,» dans: Baubérot and Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la separation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, p. 351, note 24.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٧٥) Willaime, «The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France,» p. 377.

(٧٦) Jean-Paul Willaime: «L'Enseignement religieux à l'école publique dans l'Est de la France: une tradition entre déliquescence et recomposition,» p. 393, et «Pent-on parler de «laïcité Européenne'?,» dans: Baubérot, éd., *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde*.

ثالثاً: مواطن الخلاف في السياسات بين أنصار العلمانيّة الحازمة وأنصار العلمانيّة السلبية

كان للجدل الثائر بين أنصار العلمانيّة الحازمة وأنصار العلمانيّة السلبية تداعياته الهامة على مستوى السياسة. وضع أنصار العلمانيّة الحازمة على شاكلة الماسونيين والمفكرين الأحرار «الملحدين» أجندة سياسات مشتركة في ما بينهم. على سبيل المثال، أعربوا عن تأييدهم لإلغاء الحالة الاستثنائية لمنطقة الألزاس - موسيل، كما طالبوا بتنفيذ القوانين العلمانية في هذه المنطقة(٧٧). على النقيض من ذلك لم يرَ المدافعون عن العلمانية السلبية أي مشكلة في هذا الوضع الاستثنائي. في الوقت الذي يؤكّد فيه بوبيرو أن سياسات الدولة في فرنسا لا تتسم بالتجانس، مشيراً في ذلك إلى النموذج الاستثنائي لمنطقة الألزاس - موسيل، الذي يضرب مثالاً على المرونة التي تتّصف بها سياسات الدولة العلمانيّة في فرنسا(٧٨).

من ناحية أخرى، شكّل التعليم خط الصدع الرئيس بين أنصار العلمانية الحازمة وأنصار العلمانية السلبية. أبدى أنصار العلمانية السلبية - في الآونة الأخيرة - اعتراضهم على غياب التعليم الديني في المدارس الحكوميّة، متعلّلين في ذلك بتزايد مستوى الجهل بالدين بين الشباب الفرنسي. من جانبها قامت رابطة التعليم في عام ١٩٨٢ بتعزيز الاتجاه الداعي إلى إعادة التعليم الديني في المدارس الحكومية. قامت الرابطة في عام ١٩٨٩ برفع تقريرٍ عن «الأمية الدينية»، ومقترحٍ إلى وزارة التربية والتعليم بشأن إعادة التعليم الديني إلى المدارس الحكومية(٧٩).

وفقاً لرؤية الرابطة، من دون تعلُّم مبادئ وأسس الدين، يصبح

---

(٧٧) Les Francs-maçons dans la rue pour la laïcité,» *La Croix*, 8/12/2005.
للمزيد من المعلومات حول آراء «البناءين الأحرار» و«المفكرين الأحرار» حول العلمانية، انظر مواقعهم الإلكترونية على: <http://www.godf.org/structures_observ.html>, and <http://librepenseefrance.ouvaton.org/index.htm>.

(٧٨) Baubérot, «Le Mythe de l'exception,» pp. 20-23.

(٧٩) Dominique Macneill, «Religious Education and National Identity,» *Social Compass*, vol. 47, no. 3 (2000), p. 346.

الوصول إلى فهم شامل لتاريخ وحضارة فرنسا صعباً. هذا، وقد كانت مبادرة الرابطة بمثابة «أحد التحدّيات في وجه العلمانيّة المحاربة (أو الحازمة)، وهي العلمانيّة التي تنصّ على أنّه لا يجوزُ ذكر الدين في المدارس؛ على اعتبار أن الدين شأن خاص ـ على مستوى الفرد والأسرة ـ ولا يصحّ أن يغزو المحيط العام للمدرسة»[٨٠]. من جانبه، أعرب اتحاد البروتستانت في فرنسا الذي يجمع بين التيارات اللوثرية والإصلاحيّة عن تأييده لموقف الرابطة. هذا، وانتهى الأمر إلى قيام كلٍّ من الاتحاد والرابطة بالتوقيع على إعلان مشترك في عام ١٩٨٩ أكّد ضرورة إتاحة المجال أمام النقاش التعددي حول العلمانيّة، وتعليم الثقافة الدينيّة في المدارس الحكوميّة، وإعادة النظر في القوانين العلمانيّة بما يترتّب عليه توافر النظرة الإيجابية تجاه الظروف التي تمر بها الأديان الجديدة في فرنسا (على سبيل المثال، الإسلام)[٨١].

قد اتخذ بعض أنصار العلمانية الحازمة موقفاً متوازناً بشأن اقتراح الرابطة بدلاً عن رفضه كليةً. على سبيل المثال، قام دوبريه برفع تقريرٍ إلى وزير التربية والتعليم في عام ٢٠٠٢ بشأن تعليم الدين. على الرغم من اعتراف دوبريه في سياق هذا التقرير بضرورة اكتساب الطلاب في فرنسا المعلومات الدينية الأساسية، سعياً وراء تكوين فهم أوسع للمقررات التعليمية العلمانية التي تتناول المفاهيم الدينية، إلّا أنه شدّد على ضرورة ألا تتعرّض المقررات التعليميّة الجديدة للأديان بالوصف سوى من المنظور الفلسفي والعلمي[٨٢]. بناءً على هذا، أعرب دوبريه عن اعتراضه على إعادة تدريس التعليم الديني كما هو متعارف عليه بوجه عام في البلدان الأوروبيّة الأخرى.

لم تحظَ تلك المناقشات التي دارت حول العلمانيّة في فرنسا بالأهمية الكبيرة مقارنةً بالمناقشات التي جرت حول السياسات إزاء

(٨٠) Brechon, «Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française,» p. 66.

(٨١) Vers un nouveau pacte laïque: Eléments de réflexion,» April 1989, <http://www.protestants.org/docpro/doc/0905.htm> (accessed on 24 March 2007).

(٨٢) Regis Debray, *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque* (Paris: Odile Jacob, 2002), p. 23.

الأقليّة المسلمة ـ بصفةٍ عامة ـ والحجاب ـ بصفةٍ خاصة. أثارت قضية الحجاب وفقاً لما ذكره جيل كيبل جدلاً حامي الوطيس في فرنسا منذ قضية دريفوس[(٨٣)].

١ ـ فرنسا والأقليّة المسلمة

حكمت الإمبراطورية الفرنسية الاستعمارية عدة أراضٍ مسلمة من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. احتلّت الجزائر مكانة خاصة بين هذه المستعمرات؛ حيث حرصت الحكومة الفرنسيّة في الجزائر على إخضاع الإسلام لرقابتها، ابتداءً من تعيين الأئمة ورجال الفتوى، إلى تنظيم رحلات الحج إلى مكة. كما استمر الوضع الرقابي من دون تغيير حتى بعد صدور قانون الفصل في عام ١٩٠٥[(٨٤)]. في الوقت ذاته، تزايدت أعداد السكان المسلمين في الجزء الرئيس من الأراضي الفرنسية منذ نهاية الحقبة الاستعمارية.

ظهر أول اعتراف رسمي من جانب الدولة الفرنسية بالإسلام في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وتحديداً عند إحياء ذكرى الجنود المسلمين الذين حاربوا في الجيش الفرنسي إبان الحرب. فضلاً عن هذا، قامت الدولة ببناء مسجد باريس في الفترة من عام ١٩٢٢ ـ ١٩٢٦[(٨٥)]، وباستثناء هذا المسجد الذي تأسّس في مدينة باريس، لا يوجد ـ من الناحية العمليّة ـ أي دليل عام على وجود الإسلام في الأماكن الحضرية بفرنسا حتى حقبة السبعينيات.

من جانبها تؤكّد جوسلين سيزاري «أن البعد الجماعي لممارسة الدين الإسلامي انحصر في المحيط الأساس لأماكن الإقامة أو في بيوت العائلة أو

---

(٨٣) Gilles Kepel, *A l'Ouest d'Allah* (Paris: Editions du Seuil, 1994), p. 11.

(٨٤) Conseil d'Etat, «Rapport public: Reflexions sur la laïcité,» p. 265.

(٨٥) خصّصت الدولة الفرنسية نصف مليون فرنك فرنسي لبناء مسجد باريس، انظر: Regine Azria, *Le Fait religieux en France* (Paris: La Documentation Francaise, 2003).

كما ساهم ملك المغرب في بناء المسجد. منذ ١٩٥٧، لعبت الجزائر دوراً أساسيّاً في رعاية المسجد. انظر: Alexandre Caeiro, «Religious Authorities or Political Actors?: The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam,» in: Jocelyne Cesario, ed., *European Muslims and the Secular State* (Burlington, VT: Ashgate, 2006), p. 73.

الأماكن المخصّصة لذلك في الفنادق أو في الأماكن الخلفية من المحال التجارية»[٨٦]. على الرغم من هذا، فقد قام المسلمون - مع تزايد أعدادهم، بتشييد المزيد من المساجد التي تواصلت أعدادها في الزيادة المطّردة على النحو الآتي: ٥ مساجد في عام ١٩٦٥، ٦٨ مسجداً في عام ١٩٧٥ و٢٧٤ مسجداً في عام ١٩٨٠ و٩٢٢ مسجد في عام ١٩٨٥ و١٠٢٠ مسجداً في عام ١٩٩٠[٨٧] و١٥٠٠ مسجد في عام ١٩٩٩[٨٨] و١٦٨٥ مسجداً في عام ٢٠٠٤[٨٩]. من ناحية أخرى تزايدت أعداد السكان المسلمين مؤخراً من أربعة ملايين إلى خمسة ملايين، بواقع ٧ إلى ٨ في المئة من إجمالي تعداد السكان في فرنسا[٩٠]، مع العلم أنّ نصف هذه النسبة فحسب يحملون الجنسية الفرنسية[٩١].

يتبع المسلمون في فرنسا انتماءات مختلفة في الإسلام؛ فبعضهم ينظر إلى الإسلام في المقام الأول على أنه دين سماوي، وبعضهم الآخر ينظر إليه - في المقام الأول - على أنه انتماء ثقافي[٩٢]. وفقاً لتأكيدات أوليفييه روي، المسلمون متشعبون في طوائف كبيرة وعدة تمتدّ من

---

(٨٦) Jocelyne Cesari, «Demande d'islam en banlieue: Un défi a la citoyenneté?,» *Cahiers d'etudes sur la Méditerranée orientale et le monde turcoiranien*, no. 19 (1995), pp. 180-181.

(٨٧) Yvan Gastaut, «L'islam français: Est-il soluble dans la laïcité?,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), p. 92.

(٨٨) Fetzer and Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, p. 87.

(٨٩) عشرون مسجداً من المساجد الفرنسية باستطاعتها أن تضم أكثر من ألف شخص، أربعة وخمسون منها تضمّ أكثر من خمسمائة شخص، أما باقي المساجد فهي لأقل من خمسمائة شخص. انظر: «L'Islam nationalise?,» *Liberation*, 8/12/2004, pp. 4-5.

(٩٠) Farhad Khosrokhavar, «La Laïcité française à l'épreuve de l'islam,» dans: Baubérot, éd., *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde*, p. 43.

الجذور الإثنية لمسلمي فرنسا هي كالتالي: جزائريون (١,٥٥٠,٠٠٠)، مغربيون (١,٠٠٠,٠٠٠)، تونسيون (٣٥٠,٠٠٠)، عرب من الشرق الأوسط (١٠٠,٠٠٠)، أتراك (١٥٠,٠٠٠)، أفارقة من جنوب الصحراء (١٥٠,٠٠٠)، معتنقون جدد للإسلام (٤٠,٠٠٠)، عدد من طالبي اللجوء ومهاجرون غير شرعيين (٣٥٠,٠٠٠)، آسيويين (١٠٠,٠٠٠) وآخرون (١٠٠,٠٠٠). انظر: Haut conseil à l'intégration, *L'Islam dans la République*, pp. 37-38.

(٩١) Laurence and Justin Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, p. 196.

(٩٢) Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes* (Paris: Flammarion, 1997), et Frank Frégosi, *Penser l'islam dans la laïcité* (Paris: Fayard, 2008).

الإسلاميين وصولاً إلى طائفة المسلمين الزنادقة. من ثَم، فإنّ الأمر يستلزم فصل الإسلام على كونه ديانة عن مشاكل الضواحي في فرنسا، مثل أعمال الشغب التي حدثت في شهر (تشرين الثاني/ نوفمبر) ٢٠٠٥ والتي كان لها أبعاد اجتماعية واقتصادية(٩٣). على سبيل المثال، وصل معدَّل البطالة بين الجزائريين الذين لم يتجاوزوا سن الثلاثين ويحملون شهادات دبلومات المدارس العليا إلى ٣٢ في المئة، في حين لا يتجاوز متوسط المواطنين الذين يحملون مؤهلات مماثلة ١٥ في المئة(٩٤).

لا يشكّل المسلمون في انتمائهم لأي من هذه التيارات جبهة فكرية. قد أرسى صهيب بن شيخ منظوراً استيعابيّاً تبنّى من خلاله العلمانية الحازمة وعدم انتقاد سياسات الدولة(٩٥)؛ لهذا السبب قامت الإدارة القائمة على خدمة مسجد باريس بترشيحه لتولّي مهام مفتي مارسيليا، وذلك بدعم غير رسمي من الدولة في فرنسا. لم يضف له هذا الترشيح أية سلطة عمليّة؛ لأنه افتقر إلى اعتراف المجتمع الإسلامي المحلّي به(٩٦). تجدر الإشارة هنا إلى أن دليل بوبكر ـ رئيس مسجد باريس ـ وهو كان حليف قويّ للدولة الفرنسية، لكنه يمثّل وجهة نظر متوازنة نسبيّاً(٩٧). تحظى شخصيات إسلامية مثل طارق رمضان بشعبية كبيرة بين جيل الشباب من ذوي التوجهات الإسلامية. على الرغم من أن الموطن الأصلي لطارق رمضان هو سويسرا، ومن أنه يقوم بالتدريس حالياً بجامعة أكسفورد، إلا

---

(٩٣) Olivier Roy, *Vers un islam européen* (Paris: Esprit 1999), p. 77, et Trica Danielle Keaton, *Muslim Girls and the Other France: Race, Identity Politics, and Social* Exclusion (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006).

(٩٤) Jonathan Laurence, «From the Elysee Salon to the Table of the Republic: State-Islam Relations and the Integration of Muslims in France,» *French Politics, Culture and Society*, vol. 23, no. 1 (2005), p. 40, and Stéphanie Giry, «France and Its Muslims,» *Foreign Affairs*, vol. 85, no. 5 (2006).

(٩٥) Soheib Bencheikh: *Marianne et le Prophète: L'Islam dans la France laïque* (Paris: Bernard Grasset, 1998), et «Les Croyants les plus proches de la «laïcité? la française» sont les musulmans,» *Hommes and Migrations*, no. 1218 (1999).

(٩٦) Caeiro, «Religious Authorities or Political Actors?: The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam,» p. 75.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٧٥، و Laurence and Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, pp. 102-103.

أنّه حظي بتأثير بالغ في فرنسا؛ لكونه فرانكوفونيّاً. من جانبه عبّر رمضان عن تأييده لفكرة اندماج المسلمين داخل المجتمع الأوروبي، ومعاملتهم معاملةً متساويةً بوصفهم مواطنين وليس باعتبارهم أقلية[٩٨]. تقدّم المقالة الصادرة مؤخراً بمجلة APSR وصفاً عن طارق رمضان على أنه «أبرز المؤيدين المعاصرين للفكرة الداعية إلى إمكان تقبّل المسلمين بشكل تامّ ومن دون أي تعارض؛ لأن يحملوا جنسياتهم في البلدان الأوروبية»[٩٩]. على الرغم من ذلك، فقد وجهت إليه بعض المجلات الفرنسية اتهاماً يفضي بكونه أصوليّاً[١٠٠]، لا لشيءٍ سوى أنه حفيدٌ لحسن البنا (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر).

لمع نجم نيكولا ساركوزي في أوساط الساسة الفرنسيين بوصفه أكبر المهمومين بالقضايا ذات الصلة بالمسلمين؛ حيث كان يشغل منصب زعيم اتحاد الوسط اليميني من أجل حركة شعبيّة قبل انتخابه رئيساً لجمهورية فرنسا. يشير ساركوزي في كتابه **الجمهورية والأديان والأمل** المنشور في عام ٢٠٠٤ إلى أنّ فرنسا يتوجّب أن يكون لديها مزيد من العلاقات الوطيدة مع قاطنيها من المسلمين[١٠١]. كما يقترح فكرة قيام الدولة بتقديم التمويل العام للمساجد. يسعى ساركوزي من خلال تعديل القانون الصادر في عام ١٩٠٥ في شأن فرض الحظر على قيام الدولة بتقديم الدعم المالي للمؤسّسات الدينية[١٠٢]، إلى فرض سيطرته على المسلمين، من دون أن

---

(٩٨) Tariq Ramadan: *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 62-77; «Les Evolutions de la pensée musulmane contemporaine,» dans: Michel Wieviorka, ed., *Avenir de l'islam en France et en Europe* (Paris: Editions Balland, 2003), p. 31, et «Les Musulmans et la mondialisation,» *Pouvoirs*, no. 104 (2003), pp. 100-101.

(٩٩) Andrew F. March, «Islamic Foundations for a Social Contract in non-Muslim Liberal Democracies,» *American Political Science Review*, vol. 101, no. 2 (2007), p. 244.

(١٠٠) L'Express, 18/10/2004.

في عام ٢٠٠٤ تلقى رمضان منصب أستاذ في جامعة نوتر دام، لكن وزارة الداخلية الأمريكية ألغت تأشيرة الدخول.

(١٠١) Nicolas Sarkozy, *La Republique, les religions, l'esperance* (Paris: Cerf, 2004), pp. 121-132, Etienne de Montety, «Le Livre-choc de Nicolas Sarkozy,» *Le Figaro Magazine* (23 octobre 2004).

انظر أيضاً مقابلة ساركوزي مع دنيس جانبات، في: *L'Express*, 11/11/2004.

(١٠٢) Sarkozy, Ibid., pp. 121-132.

يكون وراء ذلك تعاطف يكنّه لهم؛ فهو يردّد باستمرار أنه يرغب في تأسيس «إسلام فرنسي» بدلاً عن إيجاد «إسلام في فرنسا»(١٠٣)، وذلك من خلال دمج الإسلام في الثقافة الفرنسية(١٠٤).

عندما كان ساركوزي يشغل منصب وزير الداخلية والشؤون الدينية، أدّى الدور الرئيس النهائي في تأسيس مجلس الدين الإسلامي الفرنسي (CFCM) في (كانون الأول/ديسمبر) ٢٠٠٢. تألّف هذا المجلس من عدة مؤسسات إسلامية، ومنها على سبيل المثال مسجد باريس، واتحاد مسلمي فرنسا الوطني (FNMF) واتحاد الشؤون الدينية الإسلامي التركي (DITIB).

الجدير بالذكر في هذا الموضع أن اتحاد مسلمي فرنسا الوطني كان وثيق الارتباط بالمغرب، في حين كان الاتحاد الإسلامي التركي هو التقسيم الأوروبي للديانات (Diyanet) التركي(١٠٥). من جانبها وجهت وسائل الإعلام الفرنسيّة الانتقادات إلى اتحاد الجمعيّات الإسلامية في فرنسا (UOIF) بوصفه إحدى المنظمات الإسلاميّة. على الرغم من هذا، عزّز ساركوزي دورها الفعال بهدف توسيع قاعدة التمثيل داخل المجلس الفرنسي للدين الإسلامي، الذي لا يضمّ سوى جمعيّات تسيطر مجتمعةً على ٦٠ في المئة من المساجد(١٠٦). اعترفت الدولة الفرنسيّة بالمجلس الفرنسي للدين الإسلامي بوصفه المنسق الرئيس لعدة قضايا، ومنها على سبيل المثال لا الحصر بناء مساجد المسلمين ومقابرهم، والتضحية بالحيوانات في العيد الكبير، والتحقّق من صحة اللحم الحلال، وتعيين رجال الدين المسلمين في المستشفيات والسجون، وتدريب الأئمة(١٠٧).

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠، و Azria, *Le Fait religieux en France*, p. 31.

(١٠٤) Caeiro, «Religious Authorities or Political Actors?: The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam,» p. 71, and Jeanne-Helene Kaltenbach and Michele Tribalat, *La Republique et l'islam: Entre crainte et aveuglement* (Paris: Gallimard, 2002), pp. 180-183.

(١٠٥) مؤخراً الاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا أدى إلى ولادة تجمّع مسلمي فرنسا، أما الاتحاد الإسلامي التركي للشؤون الدينية فقد أطلق على فرعه الفرنسي اسم لجنة التنسيق المسلمين الأتراك في فرنسا. انظر: «Il ne fait pas bon etre independant dans l'islam de France,» *Le Monde*, 10/6/2008.

(١٠٦) Caeiro, Ibid., p. 74, and «L'Islam nationalise?,» *Liberation*, 8/12/2004, pp. 4-5.

(١٠٧) Laurence and Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in* =

أبدى أيضاً دومينيك دي فيليبان ـ الذي جاء خلفاً لساركوزي في منصب وزير الداخلية، والذي كان ينتمي مثله إلى حزب الحركة الشعبية ـ اهتماماً بقضايا المسلمين؛ حيث شدّد دي فيليبان في (كانون الأول/ ديسمبر) ٢٠٠٤ على أنّ ٧٥ في المئة من الأئمة البالغ عددهم ١٢٠٠ إمام في فرنسا ليسوا من المواطنين و٣٣ في المئة منهم لا يتكلمون اللغة الفرنسية[١٠٨]، كما أدلى بتصريحات مفادها أنّ الأئمة بحاجةٍ إلى التدريب في المدارس الحكوميّة الفرنسية؛ لترسيخ الجانب العلماني في تعليمهم. علاوةً على ذلك، وجّه دي فيليبان الانتقادات إلى الأئمة بشأن تلقّيهم تمويلات خارجية من بعض الدول، ومنها على سبيل المثال المملكة العربية السعودية[١٠٩]؛ لهذا السبب، بادر في آذار/ مارس ٢٠٠٥ بتأسيس جمعية من المسلمين بغرض توفير التمويل اللازم للمساجد في فرنسا[١١٠].

من هنا، تجدر بنا الإشارة إلى أن مجلس الدولة ـ على ما يبدو ـ هو أكثر المؤسسات التابعة لهيكل الدولة الفرنسية إبداءً للتسامح تجاه المسلمين. قام المجلس في شباط/ فبراير ٢٠٠٤ بإصدار تقريرٍ حول العلمانية على الملأ، ووصف التقرير مسألة وجود برامج تتناول الأديان (الكاثوليكية والبروتستانتية والإسلام) في القنوات العامة للإذاعة والتلفزيون بأنها خطوةٌ إلى الأمام في طريق تحقيق مزيد من العلمانيّة المتفتحة في فرنسا[١١١]. وفقاً لما ورد في التقرير، افتقد أصحاب الديانات غير الكاثوليكية، ولا سيما المسلمين الشروط الأساسية اللازمة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر توافر العدد الكافي من المساجد ورجال الدين (في السجون والثكنات والمستشفيات). كما شدّد على أن الغالبية العظمى من

Contemporary France, p. 153, and Malika Zeghal, «La Constitution du Conseil Francais du Culte Musulman: Reconnaissance politique d'un Islam francais,» *Archives de sciences socials des religions*, no. 129 (2005), p. 98. =

(١٠٨) أربعون في المئة من أئمة فرنسا من التابعية المغربية، خمسة وعشرون من التابعية الجزائرية، وثلاثة عشر من الأتراك. انظر: Caeiro, Ibid., p. 75.

(١٠٩) L'Islam nationalise?,» pp. 4-5.

(١١٠) La Fondation pour les oeuvres de l'islam de France,» http://www.interieur.gouv.fr/ rubriques/c/c2_le_ministere/c21_actualite/2005_03_21_CFCM/fondation/pdf <, (accessed on 25 December 2005).

(١١١) Conseil d'Etat, «Rapport public: Reflexions sur la laïcité,» p. 348.

المساجد لا تزال عبارة عن مجرد غرفٍ بسيطة لأداء الصلاة مُقامة داخل مصانع ومنازل وبدرومات مهجورة»[١١٢]. في إطار هذا التأكيد، اقترح المجلس ضمناً إجراء إصلاح قانوني محدود من شأنه السماح للدولة بدعم الأديان المحرومة من أية امتيازات، بيد أن مثل هذا الإصلاح المحدود لم يلق قبولاً لدى أنصار العلمانية الحازمة الذين أرادوا الإبقاء على القانون الصادر في ١٩٠٥ من دون أي تغيير. في أثناء الاحتفال بالذكرى المئوية للقانون، نزل الماسونيون والمفكرون الأحرار «الملحدون» إلى شوارع باريس لحماية القانون ضد من سموّه بأعدائه، «وأكّدوا عدم جواز تعديل القانون الصادر في ١٩٠٥ أو تنقيحه أو تكييفه»[١١٣]. كانت النزاعات المثارة حول المساجد والأئمة أقل كثافة مقارنةً بالمناقشات التي احتدمت حول الحجاب.

٢ ـ فرض الحظر على ارتداء الحجاب

عند ظهور قضية ارتداء الحجاب على الساحة في (تشرين الأول/ أكتوبر) ١٩٨٩، كان ليونيل جوسبان ـ الذي ينتمي إلى الحزب الاشتراكي ـ يشغل منصب وزير التربية والتعليم. أكّد الرجل في خطاباته التي ألقاها أمام مجلس النواب ووسائل الإعلام أنّه يتعيّن على مديري المدارس إقامة حوار مع الطالبات وأهاليهن، بدلاً عن فصلهن من المدارس. من جانبهم، وجّه أنصار العلمانيّة الحازمة، بما في ذلك خمسون نائباً من نواب حزب جوسبان انتقادات لاذعة له[١١٤] من جرّاء ما أصابهم من خيبة أملٍ إزاء توقّعاتهم بفرض الحظر العام على ارتداء الحجاب؛ فالرموز الدينية ـ من وجهة نظر أنصار العلمانية الحازمة ـ ليس لها مكان داخل المدارس الحكومية العلمانية. من ثَم قاموا بتوجيه خطابين محددين بهدف الدفاع عن قرار فرض الحظر المتوقّع من جانبهم. جاء الخطاب الأول جمهوريّاً وينصّ على ما يأتي: ينبغي أن تكون المدرسة مؤسّسة جمهورية تدعو إلى التحرر والوحدة، في حين يدعو الحجاب إلى الطائفية والتقوقع.

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣١٨-٣١٩.

(١١٣) Les Francs-maçons dans la rue pour la laïcité,» *La Croix*, 8/12/2005.

(١١٤) Dereymez, «Les Socialistes français et la laïcité,» p. 221, et Gastaut, «L'islam français: Est-il soluble dans la laïcité?,» p. 95.

أما الخطاب الثاني فجاء في سياق الحركة النسوية (المعنيّة بالمساواة بين الجنسين وبحقوق المرأة) وجاء نصّه كالآتي: إن الحجاب رمز للسلطة الأبوية والقمع ودعوة إلى عدم المساواة بين المرأة والرجل(١١٥). كما أدلت اثنتان من أنصار الدفاع عن حقوق المرأة بتصريحات مفادها «أنّ المساواة بين الجنسين تحتّم عليهما الدفاع عن العلمانيّة الحازمة، التي تستلزم ضمناً وجود مساحة عامة محايدة مجرّدة من جميع المعتقدات الدينية». كما دافعتا عن قرار فرض الحظر على ارتداء الحجاب في أماكن التعليم والأماكن العامّة (المدارس والمصانع والشركات والمكاتب)»، وإذا اضطر الأمر «في الشارع»(١١٦).

من أفضل الأمثلة على وجهة نظر العلمانيّة الحازمة ضربت الرسالة الواضحة التي وجّهها دوبريه وأربعة من غيره المثقفين في (تشرين الأول/ أكتوبر) ١٩٨٩ إلى جوسبان خير مثال على وجهة نظر أنصار العلمانية الحازمة. كانت الرسالة بمثابة بيان مناهض لارتداء الحجاب يحدّد اللهجة التي سوف تسود المناقشات الآتية في شأن هذه القضية. وفقاً لما ورد في الرسالة، كان جوسبان أحد المدافعين عن «الحق في الاختلاف» و«التجديد» (راجع العلمانية السلبية). جاء نص الرسالة متضمّناً ما يلي: «يرمي أنصار العلمانيّة الجديدة الذين تعتبر نفسك من ضمنهم إلى تسامح غير محدّد المعالم». في الوقت نفسه أعرب المؤلفون عن موقفهم المعارض كالآتي:

إن الحيادية لا تعني سلبيّة، ولا الحرية تعني التسامح والتقبّل. دائماً أبداً كانت العلمانيّة من بين قضايا الصراع على السلطة.

من ثم، يثار السؤال الآتي: هل ينبغي علينا أن نتخلّى عمّا تسمونه ـ «العلمانيّة المحاربة» من أجل مشاعر طيّبة في مثل هذا الوقت الذي تستعيد فيه الأديان شهيّتها للحرب؟ العلمانية كمبدإ: عبارة عن معركة وستظل كذلك كما هو الحال بالنسبة إلى التعليم العام والجمهوريّة والحريّة في حدّ ذاتها. كما إن بقاءها يفرض علينا الانضباط وتقديم التضحيات، وأن نتحلّى

---

(١١٥) انظر: John R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), pp. 208-241.

(١١٦) Anne Zelensky and Anne Vigerie, «Laïcardes, puisque féministes,» *Le Monde*, 30/5/2003.

بقليل من الشجاعة، فلا يوجد أحد على وجه البسيطة يدافع عن المواطنة من خلال خفض الأسلحة بدافعٍ من حب الخير(١١٧).

تكمن المشكلة الأساسيّة من وجهة نظر كتّاب الرسالة في آراء جوسبان وغيره من المدافعين عن العلمانيّة السلبية. في ما يتعلق بمفهوم التعليم بالنسبة إليهم: «يريدون مدرسة مفتوحة على الضغوط الاجتماعية والدينية والاقتصادية؛ مدرسة يُفترض في كل أستاذ من بين الأساتذة العاملين فيها أن يقدّم تنازلات في البيئة الاجتماعية المحيطة، مدرسة يعود دوماً كل طالب ملتحق بها إلى أهله، ويسترجع ظروفه أو تسترجع ظروفها، ويرتبط أو ترتبط بجذورها: إنها مدرسة الأقدار الاجتماعية». من وجهة نظر المؤلفين، «إن المدرسة العلمانية والجمهورية يجب أن تكون وأن تظل عبارة عن «مساحة من التحرر»؛ فهي مكان «الانضباط»، الذي يسعد فيه الطلاب بنسيان مجتمعهم الأصلي الذي نشأوا فيه».

ينبغي ألّا تكون الجمهورية الفرنسية مثل «فسيفساء الغيتوهات»، «كما إنه ينبغي ألّا يؤدي انهيار المدرسة إلى التعجيل بانهيار الجمهورية»، فينبغي أن يتمتع الجميع في المدرسة بالمساواة في المعاملة.

من ثم، يتوجب عدم جواز استخدام الطلاب لرموز واضحة تشير إلى انتماءاتهم الدينية. على هذا، فإن ارتداء الحجاب أمرٌ غير مقبول؛ لأنه بمثابة «رمز لخضوع المرأة»، وبإجازة استخدام مثل هذا الرمز الديني، يمنح جوسبان بذلك «السلطة المطلقة للآباء والإخوة وأكثر بطاركة الأرض قسوة». بالإضافة إلى كل ما سبق، تنتقد الرسالة جوسبان واصفةً إياه بأنه يتغاضى عن خطأ يرتكبه الأصوليون بالتسامح مع المسلمين المعروف عنهم معاداة التسامح؛ لذا ينبغي ألا يقع أساتذة المدارس في مثل هذا الخطأ عن طريق تقديم تنازلات في وقت يثير فيه الحجاب الكثير من المخاوفِ»(١١٨).

قامت بالرد على هذه الرسالة مجموعة من خمسة مثقفين ـ ضمت

---

(١١٧) Elisabeth Badinter [et al.], «Profs, ne capitulons pas!,» *Le Nouvel observateur*, 2-8/11/1989.

(١١٨) المصدر نفسه.

ثلاثة من علماء الاجتماع وأحد النشطاء في مجال حقوق النساء ورئيس جمعية مناهضة العنصرية (SOS Racisme) ـ وذلك في صورة رسالةٍ أخرى بعنوان «من أجل علمانية أكثر انفتاحاً» دافعوا فيها عن وجهة النظر الخاصة بالعلمانية السلبية، في الوقت الذي وجّهوا فيه الانتقادات إلى ديبري وغيره على اقتراحهم بالاكتفاء باستبعاد الطالبات من المدرسة بسبب ارتدائهن الحجاب. كما أكّدوا أهمية احترام التنوع الثقافي، وحذّروا من أن يؤدي أي قرار بفرض الحظر العام على ارتداء الحجاب إلى تقوية شوكة الأصوليين المسلمين والوطنيين الفرنسيين المتعصبين (من أمثال لوبين)[(١١٩)].

ناشد جوسبان ـ الذي غاص في بحر من الانتقادات ـ مجلس الدولة باتخاذ قرار في شأن القضية؛ وبالفعل أصدر المجلس في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩ قراره مشدّداً على أهمية الحرية الدينية، مع التأكيد أن استخدام الرموز الدينية مثل الحجاب في المدارس لا يتعارض بطبيعته مع مبدأ العلمانية. على هذا، فإن ارتداء الطلاب لرموزهم الدينية داخل المدارس والتي يهدفون منها إظهار انتمائهم الديني لا يعني أنها تتعارض ـ في حد ذاتها ـ مع مبدأ العلمانية. فضلاً عن هذا، «إن هذا التصرف بمثابة ممارسة لحرية التعبير ومظهر من مظاهر الإيمان الديني. . .». كما شدّد مجلس الدولة أيضاً على أن الرموز الدينية يجب ألا تعرقل سير الأنشطة التعليمية من خلال استخدام مثل هذه الرموز «كورقة ضغط أو استفزاز أو تبشير أو دعاية»[(١٢٠)].

استناداً إلى رأي المجلس، أصدر جوسبان منشوراً منح فيه مديري المدارس سلطة تنظيم هذه المسألة من خلال الحوار مع الطلبة وأولياء أمورهم[(١٢١)]. قام المجلس اعتباراً من عام ١٩٨٩ وحتى تاريخ صدور القانون الجديد في ٢٠٠٤ بتنظيم مسألة ارتداء الحجاب في المدارس؛ حيث تسامح مديرو المدارس خلال تلك الفترة مع عدة طالبات عدن بدورهن إلى

---

(١١٩) Joelle Brunnerie-Kauffmann [et al.], «Pour une laïcité ouverte,» *Politis*, no. 79 (novembre 1989), et Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public State*, p. 85.

(١٢٠) مجلس الدولة الفرنسية، ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩ (رقم ٣٤٦٨٩٣).

(١٢١) تعميم جوسبان، في ١٢ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩. انظر: Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 93, et Gastaut, «L'islam français: Est-il soluble dans la laïcité?,» p. 97.

مدارسهن بناءً على أحكامٍ صادرةٍ من المحاكم المحلية. لم يؤيّد المجلس قرار الطرد سوى في ثمانيٍ حالات فحسب[١٢٢] من بين تسعٍ وأربعين حالة وصلت إلى المجلس في الفترة ما بين (١٩٩٢ ـ ١٩٩٩). نتيجة لهذا، نظّم طلاب الفئة القليلة المطرودة وأهاليهم احتجاجات في الشوارع ضد إدارات المدارس، ومن ثَم نُظِر إليهم على أنهم يضرون بالنظام العام[١٢٣].

من ناحية أخرى، دافعت بعض الجمعيات المناصرة للعلمانية الحازمة بما في ذلك الماسونيون والمفكرون الأحرار، ولجنة العلمانية والجمهورية جنباً إلى جنبٍ مع الأفراد من أمثال دوبريه عن فكرة فرض الحظر العام على ارتداء الحجاب في المدارس الحكوميّة. وفقاً لما ذكره كيسيل ـ أحد رواد الماسونية ورئيس لجنة العلمانية والجمهورية ـ فإنّ قضية الحجاب قد أعادت إلى الأذهان فكرة أن «العلمانية هي كفاح متواصل»[١٢٤].

على الجانب الآخر، لم يقتصر الأمر على أنصار العلمانية السلبية الذين عارضوا قرار فرض الحظر من أمثال جوسبان ومجلس الدولة، بل اعترضت رابطة التعليم على قرار فرض الحظر العام، ودافعت عن موقف المجلس الذي تناول القضايا بالنظر في كل منها على حدة[١٢٥]. أعلن رواران ـ الأمين العام للرابطة ـ عن موقف الرابطة إزاء هذا الأمر مشدداً على أنه «من الأفضل إذا لم ترتدِ الطالبات الحجاب»، إلا أنّ الأمر كله متروك للطالبات المسلمات، اللاتي يتعيّن عليهنّ «اتخاذ قرارهن بالرجوع إلى ضمائرهن»[١٢٦]. دافعت اللجنة بقولها سيكون من الأفضل بكثير للطالبة التي ترتدي الحجاب أن تذهب إلى المدرسة بدلاً عن بقائها في المنزل[١٢٧]. انضم الحاخام الأكبر لفرنسا[١٢٨] إلى تيار المعارضين، كما إنه كان من

---

(١٢٢) Haut conseil à l'intégration, *L'Islam dans la République*, p. 66.

(١٢٣) Debré, Ibid., p. 92.

(١٢٤) Seksig, Kessel, and Roirant, «Ni Plurielle ni de combat: La laïcité,» p. 74.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٢٧) Antoine de Baecque and Jacqueline Lalouette, «La laïcité est un mythe national français,» *Liberation*, 15/10/2005.

(١٢٨) Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public State*, p. 84, and Frégosi, *Penser l'islam dans la laïcité*, pp. 392-393.

المتوقع أن تقوم الجمعيات الإسلامية الأساسية والمجلس الفرنسي للدين الإسلامي واتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا والاتحاد الوطني لمسلمي فرنسا(١٢٩)، جميعها بإعلان أن ارتداء الحجاب من المتطلّبات الدينيّة التي ينبغي أن تتوافر للمرأة حرية ارتدائها داخل المدارس.

على الرغم من ذلك، قام عدد من المسلمين الاستيعابيين من أمثال ابن شيخ بتأسيس المجلس الفرنسي للمسلمين العلمانيين، الذي دعم بدوره قرار فرض الحظر على الحجاب(١٣٠).

بعيداً عن كونها مناقشة جدلية نموذجية بين أنصار العلمانية الحازمة وأنصار العلمانية السلبية، احتلت قضية ارتداء الحجاب موضعاً فريداً في الأوساط السياسية في فرنسا. قبيل ظهور الجدل المثار حول ارتداء الحجاب، قاد السياسيون اليمينيون حملة انتقادات واسعة على العلمانية الحازمة، واختلفوا مع اليساريين في هذا الشأن، بيد أنّ الجدل المثار حول الحجاب أوجد تحالفاً غير مسبوق بين اليمين واليسار(١٣١)، وظهر هذا بجلاء في الصحافة الفرنسيّة، على الرغم من أن الصحف المستقلة، مثل صحيفة **لوموند** (*Le Monde*) اتخذت موقفاً محايداً نوعاً ما إزاء قضية الحجاب. على النقيض من هذا، سادت الموجة السلبية في جميع المقالات التي نشرتها صحيفتا **لومانيتيه** (*L'Humanité*) **ولو فيغارو** (*Le Figaro*) اللتان تمثّلان يسار ويمين المركز على التوالي»(١٣٢).

بعبارة أخرى، نتيجة لروح العداء التي يكنّها اليمين تجاه الإسلام ورفضه الهجرة الوافدة، أيّد اليمينيّون المقترح المقدّم من جانب

---

(١٢٩) Caeiro, «Religious Authorities or Political Actors?: The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam,» p. 80, and Caitlin Killian, «The Other Side of the Veil: North AfricanWomen in France Respond to the Headscarf Affair,» *Gender and Society*, vol. 17, no. 4 (2003).

(١٣٠) Caeiro, Ibid., p. 78.

(١٣١) Baubérot, «Conclusion,» p. 360; Fetzer and Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, pp. 73-85, and Norma Claire Moruzzi, «A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity,» *Political Theory*, vol. 22, no. 4 (1994), p. 664.

(١٣٢) Lina Molokotos Liederman, «Religious Diversity in Schools: The Muslim Headscarf Controversy and Beyond,» *Social Compass*, vol. 47, no. 3 (2000), p. 375.

اليساريين بمنع أنصار العلمانيّة الحازمة ارتداء الحجاب[١٣٣].

يضرب فرانسوا بايرو الذي شغل منصب وزير التربية والتعليم في الفترة من ١٩٩٣ حتى ١٩٩٧ خير مثالٍ على هذا التحالف الاستراتيجي بين اليمين واليسار. ينتمي بايرو إلى حزب الاتحاد من أجل الديمقراطية في فرنسا، وهو حزب يميني وسطي يستلهم أفكاره ومبادئه من الديمقراطية المسيحية الكاثوليكية. قام بايرو في عام ١٩٩٤ بمبادرة لزيادة التمويل العام للمدارس الخاصة التي تغلب على معظمها طائفة الكاثوليك، لكن نتيجة للاحتجاجات التي قادها ضده أنصار العلمانية الحازمة في الشوارع، أُلغي المشروع[١٣٤]. على الرغم من الخلاف الكبير بينهم حول التمويل العام للمدارس الكاثوليكية، اتفق بايرو وأنصار العلمانية الحازمة على فرض الحظر على ارتداء الحجاب في المدارس. قام بايرو في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤ بإصدار منشور عام موجّه إلى مدراء المدارس ينصّ على ما يلي: إن الحجاب بطبيعته يوحي بالتفاخر، وبالتالي فهو محظور[١٣٥]، إلّا أنّ هذا المنشور ألغي في (تموز/ يوليو) ١٩٩٥ بقرار من مجلس الدولة الذي أصدر بدوره قراراً يقضي بأنّ فرض الحظر العام والدائم على ارتداء الحجاب هو أمر غير قانوني[١٣٦].

من جانبها، اعترضت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا على قرار فرض الحظر على ارتداء الحجاب[١٣٧]؛ الأمر الذي يشير إلى أن قرار فرض الحظر كان نتاجاً للصراع بين ائتلافين متناقضين.

---

(١٣٣) وفقاً لبوبيرو، يشبه العداء الفرنسي للإسلام (الإسلاموفوبيا) الحالي في فرنسا يشبه ببعض أوجهه العداء الفرنسي للسامية في النصف الأول من القرن العشرين. انظر: Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, p. 189.

(١٣٤) Nicholas Beattie, «Yeast in the Dough? Catholic Schooling in France, 1981-95,» in: Kay Chadwick, *ed., Catholicism, Politics, and Society in Twentieth-Century France* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000).

(١٣٥) تعميم بايرو، في ٢٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤. انظر: Durand-Prinborgne, *La laïcité*, p. 105.

(١٣٦) Jean-Paul Costa, «Interview with Jean Marceau: Le Conseil d'Etat, le droit public francais et le «foulard»,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), 80, et Burdy and Marcou, «Laïcité/Laiklik: Introduction,» p. 27.

(١٣٧) Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 181, and Kay Chadwick, «Accueillir l'étranger: Immigration, Integration and the French Catholic Church,» in: Chadwick, ed., *Catholicism, Politics, and Society in Twentieth-Century France*, pp. 192-193.

ضمّ التحالف المؤيّد لقرار فرض الحظر، بعض الساسة من أنصار اليمين المؤيدين للكاثوليكية والمتحالفين مع أنصار العلمانية الحازمة، في حين ضمّ التحالف المعارض لقرار فرض الحظر الكنيسة الكاثوليكية وغيرها من القوى العلمانيّة السلبية الكاثوليكية. على الرغم من ذلك، لم يروّج رجال الدين الكاثوليك للخوف المرضي إزاء كل ما ينتمي إلى الإسلام في فرنسا، إلّا أنّ هذه المخاوف المرضية ثارت ثائرتها من خلال أحداث تاريخية معينة ابتداءً من معركة تور (بواتييه) ضد العرب التي وقعت عام ٧٣٢[١٣٨] وحتى استعمار الجزائر في الفترة من عام ١٨٣٠ ـ ١٩٦٢[١٣٩]، ونتيجة أيضاً للمشاعر المعاصرة الموجهة ضد المهاجرين الوافدين[١٤٠]. يعد كتاب **سياسات الحجاب** لجوان سكوت بمثابة دراسة تحليليّة متأنية للأثر السلبي للإرث الاستعماري على الصورة الذهنيّة الفرنسية المعاصرة تجاه الإسلام بوجه عام، وإزاء الحجاب بوجه خاص[١٤١]. بلغت نسبة مؤيّدي قرار فرض الحظر ـ وفقاً للتقرير الصادر عن الجمعية الوطنية ـ في ٢٠٠٣ نتيجة للتحالف بين اليمين واليسار ٧٢ في المئة من المواطنين الفرنسيين. على نحو أكثر تحديداً، أيّد قرار فرض الحظر حوالى ٧١ في المئة من أنصار اليسار و ٧٩ في المئة من أنصار اليمين[١٤٢].

---

(١٣٨) Alain Ruscio, «Des Sarrasins aux Beurs, une vieille méfiance,» *Le Monde diplomatique* (février 2004), p. 10.

(١٣٩) «فرانتز فانون وآخرون أوضحوا أن ارتداء المرأة للحجاب كان تركيزاً مكثفاً للصراع الرمزي خلال الثورة الجزائرية». انظر: Moruzzi, «A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity,» p. 663; Todd Shepard, *The Invention ofDecolonization: The Algerian War and the Remaking of France* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006), pp. 186-188, and François Burgat, «Veils and Obscuring Lenses,» in: John L. Esposito and Francois Burgat, eds., *Modernizing Islam: Religion and the Public Sphere in Europe and the Middle East* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003), pp. 22-23.

(١٤٠) في مسح أجري في فرنسا في عام ١٩٩٩، ٦٦ في المئة من الأشخاص الذين أجابوا على الأسئلة وصفوا أنفسهم بأنهم «عنصريون» و٥١ في المئة اعتبروا أنه يوجد «عدد كبير من العرب في فرنسا». انظر: Arista Maria Cirtautas, «France,» in: Jeffrey Kopstein and Mark Lichbach, eds., *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order* (New York: Cambridge University Press, 2000).

(١٤١) James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), esp. pp. 41-51.

(١٤٢) Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 179. =

في حين لم يصدُر أي قرار بفرض الحظر خلال فترة تولي ليونيل جوسبان رئاسة الوزراء بين عامي ١٩٩٧ و٢٠٠٢، إلا أنّه وإبّان الجولة الأولى من الانتخابات الرئاسية في عام ٢٠٠٢، أثار جان ماري لوبان ـ زعيم حزب الجبهة الديمقراطية، وهو أحد أحزاب اليمين المتطرف المناهضة للهجرة الوافدةِ والمعادية للإسلام ـ مشاعر الجمهور ضد السياسات الفرنسية، حيث حصل لوبان على ١٧ في المئة من الأصوات، بينما لم يحقّق الرئيس شيراك ممثلاً عن حزب اليمين الوسط سوى ٢٠ في المئة من الأصوات، في حين فاز رئيس الوزراء اليساري بنسبة ١٦ في المئة. بعد إعادة انتخاب الرئيس الفرنسي جاك شيراك، اتخذ موقفا سلبيّاً واضحاً إزاء قضية الحجاب[١٤٣]؛ حيث قام بتعيين لجنةٍ تتألّف من عشرين مثقفاً برئاسة الوزير السابق/ برنار ستازي، للنظر في هذه القضية والبتّ فيها[١٤٤]. وقع الاختيار على أعضاء لجنة ستازي من بين صفوف أنصار العلمانية الحازمة على شاكلة ديبري وبينا ـ رويز، في الوقت الذي كان فيه بوبيرو عضو اللجنة الوحيد ممن يصرّحون على نحو جليّ بتأييدهم للعلمانية السلبية.

بالإضافة إلى هذا، يمكن اعتبار آلان توران من أنصار العلمانيّة السلبيّة بسبب آرائه حول التعددية الثقافية[١٤٥]، وتوقيعه على رسالة من أجل علمانية أكثر انفتاحاً في عام ١٩٨٩[١٤٦]. على الرغم من هذا، في أثناء اجتماعات لجنة ستازي وبعدها، اتخذ توران مواقف علمانية حازمة[١٤٧]. وفقاً لما صرّح به أحد أعضاء اللجنة في وقتٍ لاحق، «لم

= ووفقاً لمسح أجراه المجلس الأعلى للإعلام، يمثل أنصار الحظر ٦٩ في المئة من الشعب. انظر: «La Majorite des français favorables à une loi,» *Le Monde*, 17/12/2003.

(١٤٣) McGoldrick, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*, p. 83.

(١٤٤) ضمّت اللجنة تسعة أكاديميين، ثلاثة أعضاء من التربية الوطنية، ثلاثة سياسيين، عضوين من مجلس الدولة، عضوين من الجمعيات المدنية، وعضو من عالم الأعمال. انظر: Zuber, «La Commission Stasi et les paradoxes de la laïcité française,» p. 36.

(١٤٥) Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?: Egaux et diérent* (Paris: Fayard, 1997).

(١٤٦) Joelle Brunnerie-Kauffmann [et al.], «Pour une laïcité ouverte,» *Politis*, no. 79 (novembre 1989).

(١٤٧) Alain Renaut and Alain Touraine, *Un débat sur la laïcité* (Paris: Editions Stock, 2005).

تضمّ اللجنة أي شخص ذا ميولٍ إسلامية»؛ فقد «كان رينيه ريمون ذا ميولٍ كاثوليكية، وباتريك ويل ذا ميولٍ يهودية، في حين لم يكن لمحمد أركون أي روابط حقيقية مع المجتمع الإسلامي»[148]. نتيجة لذلك، ظل بوبيرو العضو الوحيد في لجنة ستازي الذي لم يصوّت على اقتراح القانون الجديد الصادر في شأن فرض الحظر على ارتداء الرموز الدينيّة في المدارس الحكومية[149]. رفعت لجنة ستازي تقريرها النهائي وتوصياتها إلى الرئيس شيراك في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣[150].

من ناحية أخرى، قام جان لوي ديبري - رئيس الجمعية الوطنية - بتشكيل لجنةٍ تحت قيادته في (كانون الأول/ ديسمبر) ٢٠٠٣ للنظر في القضية ذاتها، قدمت اللجنة تقريرها المؤيد لآراء العلمانية الحازمة، في الوقت الذي يتجاهل فيه آراء العلمانية السلبية بصورةٍ تامة. قدّم التقرير تعريفاً للحجاب على أنه لم يكن سوى نتاجاً للضغوط العائليّة والاجتماعية[151]. فضلاً عن هذا، أهمل التقرير أصوات المسلمين في الوقت الذي كانت اللجنة ترجع فيه إلى رأي حنيفة شريفي وكأنها خبيرة في الفقه الإسلامي[152]. أدت شريفي - إلى جانب كونها أحد أعضاء لجنة ستازي -

---

(١٤٨) بحسب: Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public State*, p. 116.

في جلسة الاستماع العلنية، استمعت اللجنة إلى طالبة واحدة فقط ترتدي الحجاب (ص ١١٨ و٢٤٦).

(١٤٩) Jean Baubérot: «Laïcité: le grand écart,» *Le Monde*, 4/1/2004, et «La laïcité: Le Chêne et le Roseau,» dans: *La laïcité dévoilée: Quinze annees de débat en quarante rebonds* (Paris: *Liberation* and editions de l'Aube, 2004), p. 234.

(١٥٠) Stasi Commission, «Rapport au président de la République, December II,» 2003, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/brp/034000725/0000.pdf>.

للانتقادات على تقرير ستازي، انظر: Gunn, «Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France».

(١٥١) Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 8.

(١٥٢) لا يتناول التقرير إلا وجهات النظر المؤيدة للحجاب، حتى من الأفراد أو الجمعيات غير المسلمة. في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣، كما قامت وسائل الإعلام الفرنسية والدولية بتغطية قضية لوران ليفي، وهو محامٍ فرنسي يهودي، ملحد معلن، وأبٌ لصبيّتين ليلا وألما. شنّ ليفي حرباً إعلامية وقانونية ضدّ السلطاتٍ المسؤولة في المدرسة الثانوية الحكومية في مقاطعة أوبرفيلييه في الناحية الشمالية من باريس إذ قامت هذه السلطات بطرد ابنتيه بسبب حجابهما. لم ينظر لا تقرير ديبيري ولا =

دور كبير الوسطاء منذ عام ١٩٩٤ في ما بين الحكومة الفرنسية من جانب، والطالبات اللاتي يرتدين الحجاب وأولياء أمورهن من جانب آخر، بيد أنها لم تتوافر لها أية سلطة للتحدّث باسم مسلمي فرنسا أو باسم الإسلام، ولا يربطها بذلك سوى أصلها واسمها الجزائري. استشهد التقرير بعدد من الأفكار التي طرحتها، ومنها عدم وجود أي رمز ديني في الإسلام، وبالتالي فالحجاب ما هو إلا رمز للتبشير الديني والأصوليّة. فضلاً عن هذا، نُقِل أيضاً عنها قولها بأن الحجاب لا يتناسب مع الحرية الشخصية(١٥٣). من ثَم، قدّمت لجنة ديبري أيضاً مقترحاً بشأن صياغة قانون جديد لفرض الحظر على استخدام وارتداء الرموز الدينية في المدارس الحكومية.

اختلف عدة باحثين مع ما ورد في تقريري ستازي وديبري، حيث اتفقا على وصف الحجاب بأنه رمز من رموز الضغط الأبوي أو الأصولية الإسلامية(١٥٤). يلاحظ وليم أنه على الرغم من أن بعض الفتيات يرتدين الحجاب بسبب الضغوط التي يمارسها أولياء الأمور عليهنّ من جانب أو التي يمارسها الأصوليون من جانب آخر، بيد أنّ بعضهن الآخر «يرتدينه تأكيداً على الحرية والاستقلال الذاتي»(١٥٥). تؤكّد عالمتا الاجتماع الفرنسيتان ـ فرانسواز غاسبار وفرهاد خوسروكافار ـ أن ارتداء الحجاب يشفّ ـ في كثير من الحالات ـ عن «رغبة في التكامل من دون استيعاب أية رغبة من جانب هؤلاء النسوة في أن يكنّ فرنسيّات ومسلمات في آن واحد»(١٥٦). يشير أستاذ القانون الأمريكي ـ جيريمي جان ـ إلى عدة معانٍ لارتداء الحجاب، وإلى الضغوط العائليّة والاجتماعيّة بقوله: «قد

= تقرير ستايزي في مطالبة ليفي. انظر: Laurent Lévy, «Mauvaise fois,» *Le Monde*, 17/10/2003, et «Jewish Dad Backs Headscarf Daughters,» BBC News Online, 1 October 2003, <http://news.bbc.co.uk/I/hi/world/europe/3149588.stm>.

(١٥٣) Debré, Ibid., pp. 74-81 and 157.

(١٥٤) Charlotte Nordmann, ed., *Le Foulard islamique en questions* (Paris: Editions Amsterdam, 2004), and Olivier Roy, *Secularism Confronts Islam*, translated by George Holoch (New York: Columbia University Press, 2007), p. 87.

(١٥٥) Willaime, «The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France,» p. 380.

(١٥٦) Françoise Gaspard and Farhad Khosrokhavar: «The Headscarf and the Republic,» in: Roger Celestin, Eliane DalMolin, and Isabelle de Courtivron, eds., *Beyond French Feminisms: Debates on Women, Politics, and Culture in France, 1981-2001* (New York: Palgrave Macmillian, 2003), p. 65, and *Le Foulard et al République* (Paris: La Découverte, 1995), p. 47.

يرجع السبب في ارتداء الحجاب إلى عدّة تفسيرات على النحو الآتي:

مسألة إيمان وعقيدة أو شعور بالهويّة الثقافية أو تضامناً مع أخت تعرّضت للهجوم بسبب ارتدائها الحجاب، أو لمضايقة الفرنسيين أو احتجاجاً على أب مسلم غير صالح، أو نوعاً من أنواع التمرد في سن المراهقة»(١٥٧). يضيف جون بوين ـ أحد علماء الأنثربولوجيا الأمريكيين ـ أن ارتداء الحجاب ـ بالنسبة إلى بعض النسوة ـ «يكون بمثابة «أحد فصول المخاصمة مع ثقافة المهاجرين، وسبيلاً للتمييز بين الإسلام الذي يتمّ تدريسه في فرنسا والتقاليد الإسلامية المنقوصة لـ «البلد القديم»، وأسلوباً للاكتشاف وتحديد الهوية الذاتية للفرد»(١٥٨). أخيراً وليس آخراً، يؤكّد سكوت ـ أحد المؤرخين الأمريكيين المتخصصين في التاريخ الفرنسي، وأحد خبراء الدراسات المعنيّة بعلم الأجناس ـ أنّ «عدة فتيات يرتدين الحجاب يؤكدن أن ارتداءهن الحجاب نابع من اختيار شخصي، وقد يكون أحياناً لمواجهة الشعور بالاستهجان من جانب الوالدين، وجزءاً من البحث الفردي عن القيم الروحية»(١٥٩).

أعلنت السلطات التنفيذية والقانونية في فرنسا قبولها ـ بكل شغف ـ المقترح المقدم من جانب لجنتي ستازي وديبري للمطالبة بسن قانون جديد في شأن فرض الحظر على ارتداء الرموز الدينية.

على الرغم من ذلك، تجاهلت السلطات المقترحات الأخرى المقدّمة من جانب لجنة ستازي، بما في ذلك تحديد موعد عطلة رسمية لليهود وأخرى للمسلمين في فرنسا، حيث تعود ست عطلات من إجمالي إحدى

---

(١٥٧) Gunn, «French Secularism as Utopia and Myth,» p. 98.

(١٥٨) John R. Bowen, «Does French Islam Have Borders?: Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field,» *American Anthropologist*, vol. 106, no. 1 (2004), pp. 46-47.

ينتقد بوين الحظر الفرنسي للصور المغطاة الرأس على بطاقات الهوية الشخصية، ويقول: «إذا كانت امرأة ترتدي عادة حجاباً، أليست صورة الهوية بالوشاح أفضل؟ نعم إذا كان الهدف من الصورة تثبيت هويته الشخصية. لا إذا كان الهدف من الصورة ضمان أن تكون الهوية العامة للأفراد غير قابلة للتمييز (وأعتقد أن هذا هو السبب)، وأن يقدمن أنفسهن في الحياة العامة على أنهن فرنسيات وفرنسيات فقط». انظر: John R. Bowen, «Muslims and Citizens: France's Headscarf Controversy,» *Boston Review* (February-March 2004), p. 31.

(١٥٩) Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, p. 126.

عشرة عطلة رسمية إلى أصول مسيحية(١٦٠). هذا، وقد أدلى الرئيس شيراك بخطاب عام ندّد فيه بمسألة ارتداء الحجاب بوصفه واحدة من العلامات الدالة على وجود انقسامات اجتماعية وطائفية(١٦١). على الجانب الآخر، لم يكن لساركوزي توجهاً ثابتاً خلال المناقشات الجدلية التي دارت حول مسألة ارتداء الحجاب. في بادئ الأمر، قام ساركوزي بالإدلاء بتصريحات عبّر فيها عن معارضته لقرار فرض الحظر العام، بيد أنّه غيّر موقفه في وقت لاحق بعد أن أدرك تزايد حجم التأييد الشعبي لقرار فرض الحظر. فضلاً عن هذا، قام ساركوزي بزيارة إلى مصر في (كانون الأول/ ديسمبر) ٢٠٠٣ لإجراء مقابلةٍ مع الشيخ طنطاوي ـ شيخ الجامع الأزهر ـ وحصل منه على «فتوى» تجيز لفرنسا الحق في فرض الحظر على ارتداء الحجاب(١٦٢).

في مستهل عام ٢٠٠٤، اعتمد البرلمان الفرنسي مشروع قانون في شأن فرض الحظر على إظهار الطلاب لرموزهم الدينيّة في المدارس الحكومية. أقرّ كلٌّ من مجلس النواب بأصوات جاءت كالآتي:

(٤٩٤ مؤيداً، ٣٦ معارضاً، و٣١ ممتنعاً عن التصويت). وجاءت أصوات مجلس الشيوخ كالآتي:

(٢٧٦ مؤيّداً و ٢٠ معارضاً) هذا القانون بأغلبيّة ساحقة. الجدير بالذكر أنّ الأعضاء في الحزب الحاكم اليميني الوسطي والحزب الاشتراكي اليساري الوسطي قد صوّتوا بكثافةٍ لصالح مشروع القانون، في حين انقسمت أصوات الأحزاب الصغيرة، مثل الجبهة الديمقراطية الفرنسيّة والحزب الشيوعي بين مؤيّد ومعارض(١٦٣). في ١٥ آذار/ مارس ٢٠٠٤

---

(١٦٠) هذه الأعياد هي التالية: عيد الميلاد، عيد الفصح، يوم الصعود، عيد العنصرة، عيد انتقال السيدة العذراء، عيد جميع القديسين. انظر: «Official Public Holidays for 2005,» (accessed at the Web site of the French Embassy in the United States), <http://www.ambafrance-us.org/atoz/holidays.asp>, on 2 May 2006.

(١٦١) M. Chirac prône le «sursaut républicain» et interdit le voile à l'école,» *Le Monde*, 18/12/2003, et «French President Urges Ban on Headscarves in Schools: Chirac Confronts Spread of Islam,» *Washington Post*, 18/12/2003.

(١٦٢) M. Sarkozy obtient l'appui de la plus haute autorité sunnite sur le voile islamique,» *Le Monde*, 12/12/2003, et Hervé Gattegno, «En Egypte, M. Sarkozy fait «le service après-vente» d'une loi qui ne le convainc pas,» *Le Monde*, 1/1/2004.

(١٦٣) Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, p. 167.

وقّع الرئيس شيراك بالتوقيع على مشروع القانون في شكل قانون نافذ.

تواصل الجدل حول قضية ارتداء الحجاب في ما بين أنصار العلمانية الحازمة وأنصار العلمانية السلبية طيلة عقد ونصف العقد.

نجح ائتلاف أنصار العلمانيّة الحازمة (بصفةٍ عامة من اليساريين) والمناهضين للهجرة الوافدة وأصحاب المخاوف المرضيّة من كلّ ما ينتمي إلى الإسلام (بصفةٍ عامة من اليمينيين) في فرض الحظر على استخدام الطلاب لرموزهم الدينية. في أعقاب قرار الحظر، انفرط عقد التحالف القائم بين أنصار العلمانية الحازمة من اليساريين واليمين المحافظ. أشار ساركوزي، الذي انتُخِب رئيساً لفرنسا في (أيار/ مايو) ٢٠٠٧ إلى انهيار هذا الائتلاف. كما قام ساركوزي بتوجيه انتقادات صريحة إلى العلمانيّة الحازمة، وجاء ذلك في أثناء أول زيارةٍ من جانبه إلى الفاتيكان بصفته رئيساً للبلاد في (كانون الأول/ ديسمبر) ٢٠٠٧[١٦٤]. كما ذكر في الخطاب نفسه أنه يعلّق أهمية كبرى على جذور فرنسا الكاثوليكية مستعيناً في ذلك بخطابٍ ألقاه حزب اليمين المحافظ[١٦٥]. بعد مرور شهر، قام ساركوزي بزيارةٍ إلى المملكة العربية السعودية أكّد فيها أهمية الدين من أجل الحضارة والحياة البشرية[١٦٦]. أثارت هذه الكلمات ردّ فعلٍ واسع النطاق في الأوساط الفرنسيّة؛ حيث قامت عدة جمعيات، ولا سيما أنصار الماسونية «البنّاؤون الأحرار» والمفكّرون الأحرار «الملحدون»، بشنّ حملاتٍ منظمة[١٦٧] على ما قاله. يضرب الجدل الذي أثاره الحديث الخاص بساركوزي مثلاً واضحاً على أن التوتر الذي يسود العلاقات بين العلمانيين اليساريين واليمينيين المحافظين في فرنسا دائماً أبداً ما يمكن أن تتزايد حدته، على الرغم من أنه كان مؤجلاً لبعض الوقت نتيجة لأن كلا الطرفين قد فضّلا الاهتمام ـ في المقام الأول ـ بـ «قضية الحجاب».

---

(١٦٤) La République a besoin de croyants, dit Sarkozy,» *Le Monde*, 21/12/2007.

(١٦٥) L'intérêt de la République, c'est qu'il y ait beaucoup d'hommes qui espèrent,» *Le Monde*, 21/12/2007.

(١٦٦) «Sarkozy ramène l'Eglise dans l'Etat,» *Liberation*, 16/1/2008.

(١٦٧) Marie-France Etchegoin, «Francs-macons en colere,» *Le Nouvel observateur* (14 février 2008).

خاتمة

يختلف نموذج الدولة الفرنسية عن نظيره الخاص بالولايات المتحدة الأمريكية. ينتهج النموذج الأول سياسات إقصائيّة إزاء الدين، ولا سيما في المدارس؛ حيث نجد أن سياسات الدولة في فرنسا إزاء المسلمين، بما في ذلك، السياسات ذات الصلة بقضيّة ارتداء الحجاب هي بمثابة انعكاس لهذا التوجه في السياسة العامة، ثم إن هذه السياسات المتشدّدة هي نتاج للصراعات بين أنصار العلمانية الحازمة المهيمنة وأنصار العلمانية السلبية الذين يقفون أمامهم موقف التحدي.

على الرغم من إخفاق أنصار العلمانيّة السلبية في منع فرض الحظر على ارتداء الحجاب، إلا أنّهم نجحوا في مقاومته على مدى خمسة عشر عاماً. تبدو سياسات الدولة المتّبعة إزاء الدين في فرنسا أقل تشدداً من السياسات المتبعة في تركيا، على الرغم من أن العلمانية الحازمة هي المسيطرة في كلا البلدين.

يُعزى السبب الرئيس في ما وراء هذا التباين بين البلدين إلى وجود النظام الديمقراطي المعمول به في فرنسا، والذي سمح للنقاد بالاعتراض على سياسات العلمانية الحازمة، ويأتي ذلك على النقيض من النظام شبه المستبد المعمول به في تركيا، والذي أفرز عن محاولات محدودة للوقوف ضد العلمانية الحازمة.

تشكل العلمانية الحازمة في فرنسا جزءاً من مشروع جمهوري فرنسي ضخم يهدف إلى إيجاد هوية وطنية متجانسة ومحيط علماني عام.

شكّلت عدة عمليات، بدءاً من العولمة ووصولاً إلى تكامل دول الاتحاد الأوروبي، فضلاً عن الأديان التي تزايدت في الانتشار في الآونة الأخيرة، ولا سيما الدين الإسلامي، شكّلت تحدّيات في وجه هذا المشروع، وشجّعت على التعددية الثقافية. استجاب أنصار العلمانيّة الحازمة بالفعل إلى هذه التحدّيات باتباع سياسات إقصائية، بما في ذلك ما يتعلّق منها بالإسلام، وعدد ١٧٣ طائفة من «الطوائف الخطيرة». أعرب بعض الأصدقاء القدامى من أنصار العلمانية الحازمة عن معارضتهم لهذه السياسات، مثل رابطة التربية والتعليم، التي قامت بدورها باعتناق مبادئ

العلمانيّة السلبيّة. كما تحالف بعض الأعداء القدامى، على سبيل المثال، بعض أنصار اليمين بعينهم مع أنصار العلمانيّة الحازمة بسبب مخاوفهم إزاء المهاجرين والإسلام.

ونتج عن هذا التحالف - في نهاية الأمر - إيجاد دعم شعبيٍّ وسياسيٍّ لصالح فرض الحظر على ارتداء الحجاب في المدارس الحكومية. على الرغم من ذلك، لا يزال التوتر يسود العلاقة بين أنصار العلمانيّة الحازمة من اليساريين واليمينيين الكاثوليك المحافظين. على سبيل المثال، وجّه أنصار العلمانية الحازمة الانتقادات إلى الجنازة الرسمية التي أقيمت تأبيناً للرئيس السابق فرانسوا ميتران في كاتدرائية نوتردام في (كانون الثاني/ يناير) ١٩٩٦، وكذا إلى الأمر الرسمي بتنكيس الأعلام إلى نصف حجمها في فرنسا حزناً على وفاة البابا يوحنا بولس الثاني في شهر (نيسان/ أبريل) من عام ٢٠٠٥[١٦٨]. في الوقت نفسه، ضرب الجدل المثار مؤخراً حول انتقادات الرئيس ساركوزي للعلمانية الحازمة وتقديره للدين، مثالاً آخر على حالة التوتر المستمرة.

من المفارقات الواجبة الذكر أن المخاوف التي كانت تساور اليمينيين إزاء انتشار الإسلام أدّت إلى قيامهم بإلقاء خطابات واتباع سياسات العلمانية الحازمة، وهي السياسات التي عارضوها بشدة من قبل. يسير الأمر - على ما يبدو - على شاكلة ما فعله الأمريكيون البروتستانت من تطبيق المبادئ والسياسات الانفصالية، مثل تعديلات بلين ضد الأقلية الكاثوليكية المتزايدة، كما هو موضّح في الفصل الثالث. على الرغم من ذلك، لا يقوّض الائتلاف الاستراتيجي الذي يضمّ اليمين الفرنسي مع أنصار العلمانيّة الحازمة في سلّة واحدة في ما يتعلق بقضية ارتداء الحجاب دور الأيديولوجيا في عملية صنع السياسة العام؛ بل، على النقيض من هذا، إنّما يدلّل على أن الأيديولوجيا - على الرغم من أنها - على الأقلّ - أحد العوامل المقيّدة - تؤدي دوراً مهمّاً في تشكيل تفضيلات الفاعلين واستراتيجياتهم.

---

(١٦٨) Kay Chadwick, «Introduction,» in: Chadwick, *ed., Catholicism, Politics, and Society in Twentieth-Century France*; Jean-Noel Jeanneney, «Les Présidents peuvent-ils aller à la messe?,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), et Laurence and Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, p. 141.

أولاً: على الرغم من استعانة اليمين الفرنسي بأدوات الفكر الأيديولوجي العلماني الحازم، لا يزال ردّ فعلهم إزاء الحجاب أيديولوجيّاً؛ لأنه يستند إلى رؤىً سلبية بشأن المهاجرين والإسلام، بدلاً عن الاستناد إلى بعض المصالح المادية.

ثانياً: على الرغم من وجود مجموعات مناهضة للإسلام وللهجرة الوافدة في بلدان أخرى من أوروبا الغربيّة، لم يكن لها في هذه البلدان رسالة أيديولوجية مفيدة قط، ولا حليفٌ له دوافع أيديولوجية (مقارنة بالعلمانية الحازمة/ العلمانيين في فرنسا)؛ لهذا السبب، لم يتمكّنوا من فرض سياسات تشدّدية جذرية على المسلمين، مثل فرض الحظر على ارتداء الطالبات للحجاب في دول غرب أوروبا الأخرى.

في النهاية، تتألف جبهة المعارضة الرئيسة لقرار فرض الحظر على ارتداء الحجاب في فرنسا من الأفراد والمجموعات الداعين إلى التعددية الثقافية.

غالباً ما كان هؤلاء الأفراد والمؤسسات من الجهات الفاعلة غير المسلمة الذين ليس لديهم مصلحة شخصيّة أو مؤسسية في الدفاع عن حرية ارتداء الحجاب، حيث دافعوا عن هذه الحرية نتيجة تبنّيهم للفكر العلماني السلبي، بدلاً عن المصالح المادية.

إذا كانت سياسات الدولة قد تشكلت من خلال هيمنة العلمانية الحازمة في فرنسا، فإن الأمر إذاً، يحتاج منا إلى التساؤل عن الأسباب والكيفية التي اكتسبت بها العلمانية الحازمة الهيمنة في فرنسا. نتعرض في الفصل الخامس إلى الإجابة عن هذا التساؤل من خلال الاضطلاع بإجراء تحليل تاريخي في هذا الصدد.

الفصل الرابع

حرب الفرنستين ونشأة العلمانية الحازمة (١٧٨٩ ـ ١٩٨٩)

كانت الكنيسة الكاثوليكيّة ـ على مدار القرون الوسطى ـ بمثابة قوة اجتماعية وسياسة مهيمنة في غرب ووسط أوروبا الغربية. احتلت فرنسا مكانة خاصة، إذ كانت تعتبر الابنة الكبرى للكنيسة[(١)]، ثم أصبحت العلمانية الحازمة هي الأيديولوجية المهيمنة في هذا البلد الكاثوليكي. يعرض أنصار ومعارضو العلمانية الحازمة وجهات نظر متباينة تقدّم تفسيرات مختلفة لهذا اللغز. على سبيل المثال، يدفع إيميل بولا بقوله: «إن العلمانية التي نؤمن بها لديها تاريخ واحد وذاكرتان»[(٢)]. بعيداً عن الانقسام الأيديولوجي، هناك نهجان رئيسان لتاريخ العلمانيّة في فرنسا، حيث يضفي بوبيرو أهميةً كبيرة على الاستمرارية في تحليلاته، فالطابع العلماني ـ من وجهة نظره ـ ساد الدولة الفرنسية على نحو تدريجي، حيث حدّد فترة ما بعد الثورة (١٧٨٩ ـ ١٨٠٦) على أنّها العتبة الأولى للعلمنة السياسية،

---

(١) خلال عصور طويلة، كان الوضع في فرنسا سهلاً للغاية: كان الرعايا يتّبعون دين الحاكم، «الملك الأكثر مسيحية». انظر: Francis Messner, Pierre-Henri Prélot, and Jean-Marie Woehrling, eds., *Traité de droit français des religions* (Paris: Litec, 2003), p. 77.

على الرغم من ذلك، فقد استمر التوتر بين أولئك الذين يدعمون استقلال الدولة والكنيسة الوطنية عن الفاتيكان (gallicanisme) وأولئك الذين يعلنون الولاء التام للبابا، في فرنسا، انظر: Michel Troper, «Religion and Constitutional Rights: French Secularism, or Laicité,» *Cardozo Law Review*, vol. 21 (2000), p. 1273.

(٢) Emile Poulat, *Notre laïcité publique* (Paris: Berg Internationale Editeurs, 2003), p. 18.

والاصطلاحات العلمانيّة في المرحلة المبكرة من الجمهورية الثالثة (١٨٨١ ـ ١٩٠٥) على أنّها العتبة الثانية[٣]. من ناحية أخرى، ينتقد بينا ـ رويز حجة بوبيرو في هذا الشأن، ويؤكد وجود لحظات عديدة من التقدّم إلى الأمام والتراجع إلى الخلف، بدلاً عن سير العلمانية على نهج مستمر على مدار التاريخ الفرنسي. كما يؤكد بينا ـ رويز ظهور الدولة العلمانيّة في عام ١٩٧٥، وعودة العلاقات الوثيقة بين الكنيسة والدولة من خلال الميثاق البابوي المبرم في عام ١٨٠١. وفقاً لوجهة نظره، فإنّ الإصلاحات العلمانيّة في الفترة من عام ١٨٨١ حتى عام ١٩٠٥ كانت تعني قطع الأواصر مع الماضي الكاثوليكي، بدلاً عن أن تكون نتيجة لعملية مستمرة[٤].

لا تعدّ وجهتا النظر المعروضتان ـ في حقيقة الأمر ـ وجهتي نظر حصريتين متبادلتين مع بعضهما بعضاً. في أثناء دراسة الهيمنة الأيديولوجية للعلمانية الحازمة، قمت بالاستعانة بالمنهج القائم على التغيرات، واتخذت بداية حكم الجمهورية الثالثة في الفترة (١٨٧٥ ـ ١٩٠٥) بمثابة المنعطف الحاسم. حظيت الكاثوليكيّة آنذاك بالنفوذ والتأثير على النظام السياسي في ما قبل الجمهوريّة الثالثة، في حين أصبحت العلمانيّة الحازمة هي المهيمنة في ما بعدها.

هذا، ويحظى المنهج القائم على الاستمرارية بأهميّة كبرى في ما يتعلق بجانبين، نوردهما في ما يلي:

أولاً: شكّلت مرحلة الثورة في الفترة (١٧٨٩ ـ ١٨٠١) السلف الأيديولوجي لبناء الدولة العلمانية في مستهل حكم الجمهورية الثالثة.

ثانياً: لا يعني قيام العلمانية الحازمة نهاية الجدل الذي دام لقرنين من الزمان حول العلاقات بين الدولة والدين في فرنسا، بل ـ على العكس من ذلك ـ كانت إيذاناً باستمرار الصراع المحتدم بين العلمانية الحازمة المناهضة لرجال الدين والكاثوليكيين المحافظين.

---

(٣) Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, que sais-je? (Paris: Presses universitaires de France, 2004), et «Two Thresholds of Laicization,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics* (Delhi, India: Oxford University Press 1999).

(٤) Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcté?*, folio (Paris: Gallimard, 2003), pp. 320-321.

كما هو موضح في التمهيد والفصل الثاني، تتشكّل هيمنة العلمانية الحازمة أو العلمانية السلبية في بلدٍ ما وفقاً لظروف وعلاقات بعينها تظهر في أثناء مرحلة بناء الدولة العلمانية.

هذا، وقد اختلفت الظروف في فرنسا خلال مرحلة التأسيس عن الظروف التي سادت في الولايات المتحدة الأمريكية، في الوقت الذي تشابهت فيه نسبيّاً مع الظروف التي سادت في تركيا. يتضح من المقارنة التاريخية نقاط التشابه والاختلاف الأيديولوجي بين هذه الدول الثلاث. أدى وجود نظام قائمٍ على التعاون بين النظام الملكي والكاثوليكية المهيمنة إلى ظهور العلْمانيةً الحازمة في فرنسا، وفرض هيمنتها مع بداية حكم الجمهورية الثالثة، حيث أدّى الدعم المتبادل بين النظام الملكي والكاثوليكية دوراً مهمّاً في تعزيز شعبية الاتجاه المناهض لرجال الدين بين الخصوم السياسيين، ولا سيما الصفوة الجمهورية(٥). نتيجة لوقوع عدة تغيّرات طرأت على العلاقة بين الملكيات والجمهوريّات الفرنسية، واجه الجمهوريون خطر إعادة تأسيس النظام الملكي والكاثوليكية حتى منتصف القرن العشرين ـ على أقل تقدير ـ . كان ذلك من الأسباب المهمّة التي دفعت بأنصار العلمانية الحازمة إلى الاهتمام بتأثير الكاثوليكية على العامة؛ ولهذا عارضوا ظهورها على المستوى العام. بالإضافة إلى هذا، لم ير المحافظون الكاثوليك فائدة من وراء الفصل بين الدين والكنيسة بالنسبة إليهم، نظراً إلى هيمنة الديانة الكاثوليكية في فرنسا آنذاك؛ وهو ما دفعهم ـ إلى جانب الافتقار إلى التنوّع الديني ـ إلى معارضة هذه المسألة.

كانت الكنيسة في ذلك الوقت تتبع في تنظيمها البنية الهرمية ذات الصوت الموحد الداعم لعدم الفصل بين الكنيسة والدولة.

---

(٥) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution* (Paris: GF-Flammarion, 2000), esp. p. 47; Georges Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXème siècle* (Paris: Hachette, 2004), pp. 25 and 33, et Paul Ricoeur, *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, translated by Kathleen Blarney (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 127-132; Steven Englund, «Church and State in France since the Revolution,» *Journal of Church and State*, vol. 34, no. 2 (2002), pp. 349-359; Theda Skocpol and Meyer Kestnbaum, «Mars Unshackled: The French Revolution in World Historical Perspective,» in: Ferenc Fehér, *The French Revolution and the Birth of Modernity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990), p. 26.

في هذا الصدد، تعارضت العلمانية مع الفكر الكاثوليكي إبان الفترة من القرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن العشرين، نتيجة لعدم وجود دوافع مشتركة بينهما. كان الوضع في فرنسا مختلفاً من منظور «التنوير البادي في بريطانيا وأمريكا... حيث لم يكن الدين فيهما - سواء في شكله العقائدي أو المؤسساتي - بمثابة العدو اللدود»[٦]. تحافظ الصفوة التقدّمية في فرنسا - منذ ذلك الوقت - على فكرة عدم وجود توافق بين التحضر والدين. من ثَمّ، ينبغي استبعاد الأخير من المحيط العام[٧]. قد ظهرت في فرنسا - على النقيض من أمريكا - نظريّة الجمهورية ومسألة سحب اعتراف الدولة بالكنيسة باعتبارها أفكاراً مناهضة لرجال الدين إلى حدّ بعيد، من دون أن يكون لذلك أي مبرّر ديني.

على سبيل المثال، وجّه جان - جاك روسو -، مبتدع فكرة الجمهورية الخاصة بالإرادة العامة[٨]، انتقادات حادّة إلى الكثلكة، بحجة - على حدّ قوله - «أن الأمر يبدو سيئاً لدرجة أنه قد يكون مضيعة للوقت، أن يسعى المرء إلى إظهار مساوئه»[٩]، حتى إنه قدم مقترحاً بإنشاء «دين مدني»؛ لأنّه نظر إلى الكنيسة الكاثوليكية على أنها العدو الأول للمشروع الجمهوري. فضلاً عن هذا، كان فولتير من بين من وجّهوا الانتقادات إلى الكنيسة الكاثوليكيّة. الجدير بالذكر أن عدد النسخ المطبوعة من الكتب التي قام فولتير بتأليفها بلغ ١,٥٩٨,٠٠٠ نسخة في خلال الفترة (١٨١٤ - ١٨٢٤)،

---

(٦) Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments* (New York: Vintage Books, 2003), p. 18; Jean Baubérot and Severine Mathieu, *Religion, modernisé et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914* (Paris: Seuil, 2002), pp. 46-53; Jean-Michel Gaillard, «L'Europe sera laïque ou ne sera pas!,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), p. 104; Jacques Zylberberg, «Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, Etats-Unis, Royaume-Uni,» *Pouvoirs*, no. 75 (1995), p. 38, et William H. Sewell, Jr., «Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case,» *Journal of Modern History*, vol. 57, no. 1 (1985).

(٧) انظر: Jean Baubérot, «The Place of Religion in Public Life: The Lay Approach,» in: Tore Lindholm, Jr., W. Cole Durham, and Bahia G. Tahzib-Lie, *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* (Leiden, The Netherlands: Martinus Nijhoff, 2004), p. 441.

(٨) وفقاً لما قاله روسو: «في كثير من الأحيان، هناك اختلاف كبير بين إرادة الجميع والإرادة العامة». فالإرادة العامة تدرس مصلحة العامة في حين أن إرادة الجميع تدرس المصالح الخاصة، وهي في الواقع ليست إلا مجموع الإرادات الفردية». انظر: Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by Maurice Cranston (New York: Penguin, [n. d.]), p. 72.

(٩) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: GF Flammarion, 2001), p. 174.

في حين بلغت النسخ المطبوعة من الكتب التي ألّفها روسو ٤٨٠,٥٠٠ نسخة خلال الفترة نفسها[١٠]. ساعدت الكتابات الخاصة بكلٍّ من روسو وفولتير ـ بمعزلٍ عن تأثيرها على الصفوة ـ على ظهور «ثقافة شعبية مناهضة لرجال الدين»[١١]. أدّى هذا الاستقطاب الأيديولوجي إلى نشوب صراع طويل دام لقرنين من الزمان بين الجمهوريين العلمانيين والكاثوليكيين المحافظين؛ الأمر الذي أدّى في نهاية المطاف إلى سيطرة العلمانية الحازمة في فرنسا.

سوف أتناول بالتحليل ـ في بادئ الأمر ـ الفترات الأولى لهذا الخلاف ممثلة في مرحلة الثورة إبان الفترة (١٧٨٩ ـ ١٨٠١)، وفترة إعادة تأسيس الكاثوليكية (١٨٠١ ـ ١٨٧٠). بعد ذلك، أتناول بالدراسة قضيّة هيمنة العلمانية الحازمة في مستهل حكم الجمهوريّة الثالثة. في النهايةِ، أستعرض مسألة الاعتدال الذي ميّز سياسات العلمانيّة الحازمة في خضمّ النتائج الكارثيّة المترتبة على الحرب العالميّة الثانية.

أولاً: أنصار الجمهورية وأنصار الملكية: جذور العلمانية الحازمة

منذ قيام الثورة وحتى إبرام الميثاق البابوي ـ الفترة (١٧٨٩ ـ ١٨٠١)

«قامت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا بتقديس الملك وفقاً للنظام القديم، ومن جانبه دافع الملك عن عقيدة أسلافه في البلاد، وعن امتيازات رجال الدين»[١٢]. قضت الثورة الفرنسيّة التي قامت في عام ١٧٨٩ على النظام الملكي، ووضعت حدّاً للعلاقة الوثيقة بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة[١٣]. على الرغم من هذا، لم تتمكّن من إيجاد كيان

---

(١٠) Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXème siècle*, p. 55.

(١١) Baubérot and Mathieu, *Religion, modernisé et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, p. 157.

(١٢) Jeffrey Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century* (Baton Rouge: Louisiana State University, 1990), p. 2, and Françôis Furet, *Revolutionary France 1770-1880*, translated by Antonia Nevill (Cambridge, MA: Blackwell, 1992), esp. pp. 3-40.

(١٣) لتحليل كلاسيكي للثورة، انظر: Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1987).

بديل تحقيقاً للاستقرار، وبالتالي عاشت فرنسا حالة من الفوضى في العلاقات بين الدولة والدين دامت لأكثر من عقد من الزمان.

أقرّت الجمعيّة الوطنيّة - في (تموز/يوليو) ١٧٩٠ - الدستور المدني لرجال الدين في محاولة لتأسيس كنيسة وطنيّة مستقلّة عن البابا.

استلزم الأمر أن يقوم أعضاء الكنيسة بانتخاب الأساقفة والكهنة، على أن تلتزم الدولة بدفع رواتبهم في مقابل أن يُقسموا يمين الولاء للدولة والأمة، وهو ما أرغم الكهنة على اختيار الولاء إما للدولة وإما للبابا[١٤]. على الرغم من قيام بعض الأساقفة وحوالى نصف الكهنة بتلاوة القسم، بيد أنهم رفضوا تقديم الولاء للدولة، وفرّ الكثير منهم إلى خارج فرنسا؛ أما الباقون فإمّا «جرى تعقّبهم وزُجَّ بهم في السجن أو تمّ الاجتماع بهم سرّاً»[١٥]. خلال تلك الفترة، قامت الدولة بمصادرة أراضي الكنيسة وإعدام نحو ثلاثة آلاف كاهن[١٦]. وفقاً لما ذكره توكفيل، استندت المشاعر المناهضة للكاثوليكية إلى علاقة الكنيسة بـ النظام القديم، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «حرضت المسيحية على هذه الهجمات العنيفة ليس بوصفها عقيدة دينية بل باعتبارها مؤسسة سياسية. هذا، وقد أحاطت بالكنيسة مشاعر الكراهية، ليس لعدم وجود مكان للكنيسة وسط العالم الجديد الذي كان يتشكّل حينذاك؛ بل لأنها احتلت أكثر المواقع نفوذاً وتمتعاً بالمزايا في النظام القديم الآيل إلى الزوال في الوقت الحالي»[١٧].

---

(١٤) Guy Bedouelle and Jean-Paul Costa, *Les laïcités à la française* (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1998), p. 23; Guy Haarscher, *La Laïcité*, que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2004), p. 11; Dominique Le Tourneau, *L'Eglise et l'Etat en France* (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2000), p. 70, et Laurent Laot, *La laïcité, un défi mondial* (Paris: Les éditions de l'atelier, 1998), p. 40.

(١٥) T. Jeremy Gunn, «Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France,» *Brigham Young University Law Review*, vol. 24, no. 2 (2004), pp. 435-436.

(١٦) Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, p. 14, et Emile Poulat, «Séparation de l'Eglise et de l'Etat en France: De la Révolution à 1905,» *Le Monde des Religions*, no. 8 (novembre-decembre 2004), p. 14.

(١٧) Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, translated by Stuart Gilbert (New York: Anchor Books, 1983), pp. 6-7. =

أقرّ الدستور الفرنسي في عام ١٧٩١ مبدأ الحرية السياسية[١٨]. بعد مرور عام على هذا الإقرار، مررت الجمعيّة الوطنية قانوناً يقضي بشرعيّة الطلاقِ[١٩]. على الرغم من ذلك، ظلّ عدد من قادة الثورة ينظرون إلى الكاثوليكيّة وغيرها من الديانات المنظّمة على أنّها مصدر تهديد لثورتهم الجمهورية.

لذلك قاموا بفرض الحظر على إقامة الاحتفالات الدينيّة وأيٍّ من مظاهرها في المحيط العام[٢٠]. فضلاً عن هذا، أسس بعض الثوريين عبادة العقل باعتبارها ديناً إلحادياً. كما أسّس روبيسبيير عقيدة دينيةً أطلق عليها اسم عبادة الكائن الأسمى[٢١]. من الواضح أن الثوريين قد تأثروا بفكرة روسو عن الدين المدني، ومفهومه عن الإرادة العامة. يمكن تتبع جوانب التأثر بأفكار روسو في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر في عام ١٧٨٩ (خاصة المادتين ١ و ٦ منه). من جانبهم قام حكام ما بعد الثورة بنقل رفات روسو ـ تعبيراً عن احترامهم له ـ على الجانب الآخر من قبر فولتير في البانثيون، بوصفه مدفن الأبطال الفرنسيّين الوطنيين.

في عام ١٧٩٥، تمّ الإعلان عن قيام أول دولة علمانيّة فرنسيّة، حيث لا يجوز للدولة بموجب الدستور الجديد الاعتراف بأي دين من الأديان أو تقديم الدعم له[٢٢]. اتسعت فجوة العداء بين الجمهورية الفرنسية والكاثوليكية إلى خارج حدود فرنسا، حيث قامت القوات الفرنسية باعتقال البابا في عام ١٧٩٨، وإحضاره إلى جنوب فرنسا حيث ظل هناك حتى

= يشير توكفيل إلى أن الثوار المناهضين لرجال الدين «كانوا مقتنعين أنه من أجل إسقاط مؤسسات النظام الاجتماعي الحالي يجب أن يبدؤوا بإسقاط الكنيسة، التي تمت إشادتهم على أساسها والتي في الحقيقة، ينبثقون عنها» (ص ١٥١).

(١٨) Claude Durand-Prinborgne, *La laïcité* (Paris: Dalloz, 2004), p. 24.

(١٩) Laot, *La laïcité, un défi mondial*, p. 44.

(٢٠) Le Tourneau, *L'Eglise et l'Etat en France*, p. 75, et Gunn, «Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France,» p. 438.

(٢١) Ferenc Fehér, «The Cult of Supreme Being and the Limits of the Secularization of the Political,» in: Fehér, *The French Revolution and the Birth of Modernity*.

(٢٢) Valentine Zuber, «L'idee de séparation en France et ailleurs,» dans: Jean Baubérot and Michel Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité* (Paris: L'aube, 2005), pp. 109-110, et Durand-Prinborgne, *La laïcité*, p. 24.

وفاته[23]. ظلت روح العداء تملأ جنبات الدولة إزاء رجال الدين حتى توقيع الاتفاقية البابوية في عام ١٨٠١.

شهدت الفترة منذ قيام الثورة وحتى إبرام الاتفاقية البابوية محاولات استقطابٍ بين المناهضين لرجال الدين والمحافظين الكاثوليكيين. كما اتسمت تلك الفترة بأهميتها بالنسبة إلى تطوّر النظام القانوني العلماني الفرنسي. كانت الجمهورية العلمانية التي تأسست في عام ١٧٩٥ السلف التاريخي للجمهورية الثالثة العلمانية.

على سبيل المثال، يمثل دستور عام ١٧٩٥[24] مرجعية للقانون الصادر في عام ١٩٠٥، بينما تشير الدساتير الفرنسية الصادرة في عامي ١٩٤٦ و١٩٥٨ (الدستور الحالي) إلى الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن بوصفه الوثيقة القانونية المناسبة لفرنسا المعاصرة.

ثانياً: أنصار الملكيّة وأنصار الجمهورية إعادة بناء الكاثوليكية

منذ اتفاقية الكونكوردات (الاتفاقية البابوية) وحتى قيام الجمهورية الثالثة (١٨٠١ ـ ١٨٧٠)

قام نابليون بونابرت (١٧٦٩ ـ ١٨٢١) في ١٥ تموز/ يوليو ١٨٠١ ـ بالتوقيع على اتفاقية مع البابا بيوسِ السابع (١٧٤٠ ـ ١٨٢٣)، وبمقتضى هذه الاتفاقية التي ظلت سارية قانوناً حتى عام ١٩٠٥، اعترفت دولة فرنسا بالكاثوليكية ديانة يعتنقها أغلبية الشعب الفرنسي. كما يقضي الاتفاق بالوصاية المؤسساتية لسلطة الدولة الفرنسية على رجال الدين، وتلتزم الدولة بدفع رواتب رجال الدين وترشيح الأساقفة. علاوةً على ذلك، يُقسم رجال الدين يمين الولاء للدولة. فضلاً عن ذلك، تنازلت الكنيسة عن الدعاوى القضائية كافة المتعلقة بالأراضي التي صادرتها الدولة.

أدت الاتفاقية إلى التوصل لتسوية مؤقتة بين المناهضين لرجال الدين

(٢٣) Carolyn M. Warner, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 3.

(٢٤) Durand-Prinborgne, Ibid., p. 24.

والكاثوليكيين المحافظين[٢٥]. على الرغم من احتجاج البابا، أصدرت الدولة الفرنسية القوانين العضوية لأغراض تنظيم علاقاتها مع البروتستانت في عام ١٨٠٢ ومع اليهود في عام ١٨٠٨[٢٦].

قامت الدولة الفرنسية، في عام ١٨١٤، بعد هزيمة نابليون بونابرت واستعادة البوربون للنظام الملكي، بإعادة النظر في الاتفاقية المبرمة مع البابا؛ فأعادت الكاثوليكية ديناً رسمياً للدولة، مع استمرارها في التركيز على الحرية الدينية[٢٧]؛ الأمر الذي كان أشبه بحركة تأرجح البندول ما بين الحرمان إلى إعادة الامتياز.

وقد كان من أبرز نتائج هذا التغيير العودة إلى قرار حظر الطلاق مرة ثانية في عام ١٨١٦[٢٨]. استمرت حالة التغيير التي تشهدها الكنيسة الكاثوليكية في ما يتعلق بالتوازن الديناميكي للسلطة في فرنسا. في عام ١٨٣٠، تحرر صك جديد بين الدولة والكنيسة بحيث يعيد تعريف الكاثوليكية على أنها «الديانة التي يعتنقها غالبية الشعب الفرنسي»[٢٩].

وفي أعقاب ثورة عام ١٨٤٨، أكّدت الكنيسة الكاثوليكية سيطرتها على التعليم. أزال قانون فالو ـ الصادر في ١٥ آذار/ مارس من عام ١٨٥٠ ـ القيود المفروضة على التعليم الخاص، والتي كانت موجودة منذ إنشاء الجامعة على يد نابوليون» في عام ١٨٠٦[٣٠]. كما سمحت للجماعات الدينية، ولا سيما الكنيسة الكاثوليكية، بفتح مدارس أبرشية خاصة[٣١]. حرصت الكنيسة

---

(٢٥) Jean-Louis Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale* (Paris: Odile Jacob, 2004), p. 15.

(٢٦) Bedouelle and Costa, *Les laïcités à la française*, p. 25, et Durand-Prinborgne, Ibid., p. 25.

(٢٧) Emile Poulat, *Liberté, laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité* (Paris: Cerf, 1987), p. 191, et Durand-Prinborgne, Ibid., p. 25.

(٢٨) Laot, *La laïcité, un défi mondial*, p. 39.

(٢٩) Poulat, Ibid., p. 191.

(٣٠) Robert Anderson, «The Conflict in Education: Catholic Secondary Schools (1850-70): A Reappraisal,» in: Theodore Zeldin, ed., *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century* (London: George Allen and Unwin, 1970), p. 51.

(٣١) Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 16.

على الحفاظ على امتيازاتها، وبخاصة في ما يتعلق بسيطرتها على النظام المدرسي الحكومي العام. أعلن البابا بيوس التاسع (١٧٩٢ ـ ١٨٧٨) ـ في عام ١٨٦٤ ـ قائمة من ثمانين رأياً من الآراء الخاطئة والمُدانة في صورة سجلّ الأخطاء. اشتملت تلك القائمة على أحد الآراء الداعية إلى ضرورة الفصل بين الكنيسة والدولة، وضرورة توافر حريّة الاختيار بين الأديان للجميع كلٌّ وفقاً لأسبابه أو أسبابها المنطقية[٣٢].

خلال تلك الفترة، التزم المناهضون لرجال الدين بالدفاع عن الجمهورية، بينما دافع الكاثوليك المحافظون عن النظام الملكي. احتفظت الكاثوليكية بامتيازاتها في أوساط الحياة الاجتماعية والسياسية في فرنسا نظراً لعدم وجود نظام جمهوري آنذاك ـ باستثناء فترة حكم الجمهورية الثانية القصيرة (١٨٤٨ ـ ١٨٥٢).

من ثَم، ظلّ المذهب الجمهوري المناهض للدين باقياً بوصفه أحد أيديولوجيات المعارضة. على الرغم من هذا، تحوّل تحالف الكنيسة مع الملكية، والذي كان بمثابة أحد الأصول السياسية في بداية ومنتصف القرن التاسع عشر، إلى التزام سياسي مع تأسيس الجمهورية الثالثة.

ثالثاً: العلمانيون والمحافظون: هيمنة العلمانية المحافظة

من تاريخ قيام الجمهورية الثالثة حتى حكم النظام الفيتشي (١٨٧٠ ـ ١٩٤٠)

كانت هزيمة فرنسا على يد بروسيا في الحرب التي دارت رحاها في الفترة من ١٨٧٠ ـ ١٨٧١ بمثابة النهاية للإمبراطورية الفرنسية الثانية؛ لهذا السبب، تمّ إعلان الجمهورية الثالثة في عام ١٨٧٠. كان تبنّي القوانين الدستورية الصادرة في عام ١٨٧٥ بدايةً لمرحلة دقيقة استمرت طيلة ثلاثة عقود من الزمان، وكان من شأنها أن رسّخت مبادئ العلمانية الحازمة. خلال تلك الفترة، استخدم الجمهوريون مصطلح «علمانية» (Laïcité) بوصفه الركيزة الأساسية لجدول أعمالهم الذي يهدفون من ورائه إلى استبعاد الكاثوليكية بصفة خاصة، والدين بوجه عام من المحيط

(٣٢) Laot, *La laïcité, un défi mondial*, p. 68.

العام[٣٣]. اشتملت هذه الفترة على مرحلة جديدة من التطور في ما سُمّي بـ «حرب الفرنستين»[٣٤]. كانت إحدى هاتين الفرنسيتين هي الوريث لقيام ثورة عام ١٧٨٩، وقد تألفت من جمهوريين ومناهضين لرجال الدين وعلمانيين، وكانت تمثّلها الأحزاب اليسارية (الجمهوريون والاشتراكيون والراديكاليون)، إلى جانب بعض الجمعيات المدنية (على سبيل المثال، الماسونيون والمفكرون الأحرار ورابطة التعليم)[٣٥]، والأقليات الدينية (البروتستانت[٣٦] واليهود)[٣٧]. أما فرنسا الأخرى، فكانت مرتبطة بالنظام القديم، الذي كان نظاماً ملكيّاً ودينيّاً، بمعنى أنّه كان يؤيّد إعادة النظام الملكي والحفاظ على المؤسسة الكاثوليكية. اشتملت فرنسا الأخرى على الكنيسة الكاثوليكية والإعلام المحافظ والسياسيين المحافظين[٣٨].

تألف المجتمع الفرنسي - في منتصف حقبة السبعينيات من القرن التاسع عشر - من أغلبية كاثوليكية ساحقة بواقع «٣٥,٣٨٧,٧٠٣ نسمة من أصل ٣٦,٠٠٠,٠٠٠ نسمة يشكلون إجمالي تعداد السكان من الكاثوليك في فرنسا وفقاً للإحصائيات الرسمية.

أما باقي طوائف المجتمع فقد أعلنت عن وضعها، على سبيل المثال،

---

(٣٣) Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison* (Paris: Seuil, 2004), pp. 13-14.

(٣٤) Poulat, *Liberté, laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité.*

(٣٥) Maurice Larkin: *Church and State after the Dreyfus Aair: The Separation Issue in France* (New York: Barnes and Noble, 1973), pp. 42-46, and *Religion, Politics and Preferment in France since 1890* (New York: Cambridge University Press, 2002), pp. 119-127; Anne-Marie Franchi, «La Franc-maçonnerie en Europe,» in: Jean Baubérot, ed., *Religions et laïcité dans l'Europe des douze* (Paris: Syros, 1994), p. 216; Claude Delasselle, «Les Sociétés de libre pensée de l'Yonne, 1880-1914,» dans: Baubérot and Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, pp. 123-124, et William Martin, «With God on Their Side: Religion and U.S. Foreign Policy,» in: Hugh Heclo and Wilfred M. McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2002).

(٣٦) دعمت الأقلية البروتستانتية، التي تشمل طوائف مدعومة وغير مدعومة، الفصل بين الكنيسة والدولة في فرنسا، مع افتراض أن لديهم «تقليد أقوى من الاكتفاء الذاتي من الكاثوليكية». انظر: Larkin, *Church and State after the Dreyfus Aair: The Separation Issue in France*, p. 111.

(٣٧) Philip Nord, *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

(٣٨) Michel Wieviorka, «Laïcité et démocratic,» *Pouvoirs*, no. 75 (1995), p. 85, et Jean Michel Ducomte, *La laïcité* (Toulouse, France: Editions Milan, 2001), p. 3.

البروتستانت (أقل من ٦٠٠,٠٠٠)، اليهود (٥٠,٠٠٠) أو المفكرون الأحرار (٨٠,٠٠٠)»[٣٩]. بلغ عدد رجال الدين الكاثوليك أكثر من خمسة وخمسين ألفاً[٤٠]، وعلى الرغم من وجود عدد لا بأس به من الكاثوليك المحافظين، بيد أنه لم تكن لهم منظمة سياسية يعملون تحت مظلتها. على سبيل المثال، نجح الكاثوليك المحافظون - في عام ١٨٧٩ - في جمع ١,٧٧٥,٠٠٠ توقيع على عريضة ضد بعض قوانين العلمانية، إلا أنهم - على الرغم من ذلك، قد أخفقوا في إيقاف إسقاط هذه القوانين[٤١].

كما حاول الكاثوليك أيضاً استخدام وسائل الإعلام المطبوع؛ حيث وجهت عدة صحف محافظة في عام ١٨٨٢ الدعوة إلى القيام بمقاومة شعبية، وإلى التمرّد على السياسات العلمانية[٤٢]. تجاوز حجم مبيعات الصحف الكاثوليكية المحافظة - في عام ١٨٩٦ - ما يقرب من نصف مليون نسخة، بما في ذلك الصحيفة الوطنية الأسبوعية **لا بيلرين** (*Le Pèlerin*) بحجم مبيعات (١١٠,٠٠٠) نسخة، والصحيفة الوطنية **لا كروا** (*La Croix*) بواقع (١٨٠,٠٠٠) نسخة وأكثر من مئة طبعة محلية أسبوعية[٤٣]. على الرغم من ذلك، لم يكن للصحافة الكاثوليكية «أي تأثير يُذكر على الحياة السياسية»، ولم تتمكن من «درء الرأي العام بعيداً عن العلمانيين في الانتخابات، كما أخفقت في كبح جماح المشاعر المعادية للكاثوليكية قبل الانفصال»[٤٤].

فضلاً عن هذا، لم يؤدِّ الكاثوليك المحافظون دوراً مؤثراً في السياسة الحزبية، وبالتالي في البرلمان. يُعزى السبب الرئيس في انتفاء أي تأثير لهم على الحياة السياسية إلى فقدان روح الاتحاد. عاشت المنظّمات الكاثوليكية

---

(٣٩) Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1976), p. 339.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), p. 124.

(٤٢) Mona Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la Republique, 1871-1914* (Paris: Editions Cana, 1982), p. 82.

(٤٣) Larkin, *Church and State after the Dreyfus Aair: The Separation Issue in France*, p. 67.

(٤٤) William Bosworth, *Catholicism and Crisis in Modern France: French Catholic Groups at the Threshold of the Fifth Republic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), p. 30.

في صراعات داخلية[٤٥]، ولم تؤدّ الكنيسة الكاثوليكية دورها الريادي لمساندة أو دعم الجمعيات المدنية الكاثوليكية والأحزاب السياسية. مرت الكنيسة بحالة من حالات الخمول السياسي بسبب الشعور بعدم استمرار النظام الجمهوري طويلاً[٤٦]. من جانبه، يؤكّد كاليفاس «أنّ استعادة النظام الملكي باتتت مؤكّدة حتى عام ١٨٧٦، وقد راهن عليه بكلّ قوّته حتى (كانون الثاني/ يناير) ١٨٧٩، كما واصلت رهانها عليه بوصفه رهاناً واسع الاحتمال حتى حوالى عام ١٨٩١»[٤٧]. ومن الناحية التاريخية، لم تكن لفرنسا تجارب جيدة مع نظام الجمهورية، فكانت الجمهورية الثالثة عبارة عن «نظام يرتبط في أحسن الأحوال بعدم استقرار الجمهورية الثانية، وفي أسوأ الأحوال بإرهاب اليعقوبيين في الجمهورية الأولى». أما من الناحية النظرية، فقد كان يُنظر إلى الجمهورية على أنّها نظام يتعارض في وجوده مع البلدان الكبرى، ولا يتماشى سوى مع الدول متناهية الصغر؛ لأن الجمهوريات الوحيدة التي قامت في أوروبا آنذاك كانت هي سويسرا وأندروا وسان مارينو[٤٨]؛ لهذه الأسباب، ركّزت الكنيسة جهودها في محاولة استبدال الجمهورية بنظام ملكي جديد، بدلاً عن دعم السياسيين المحافظين للدخول في تنافس مع العلمانيّين في الانتخابات.

سارت النتائج السلبية لهذه الاستراتيجية في اتجاهين نوردهما على النحو الآتي:

تمثل **الاتجاه الأول** في فشل السياسيين الكاثوليك المحافظين، الذين تلقوا إحدى عشرة هزيمة انتخابية حتى الحرب العالمية الأولى[٤٩]، وانخفض عدد أصوات المحافظين من ٣,٤ مليون صوت في عام ١٨٨٩ إلى ١,٣ مليون صوت في عام ١٨٩٣، وإلى ٠,٨ مليون صوت في عام ١٩١٤[٥٠]، في حين كانت هناك أعداد كبيرة من الفلاحين تدعم

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٨ و٣١.

(٤٧) Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, p. 141.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩، الهامش ٢٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٥٠) Bosworth, Ibid., p. 27.

السياسيين الجمهوريين المناهضين لرجال الدين بسبب تخوّفهم من عودة النظام القديم وعبوديّته (على سبيل المثال لا الحصر، الرسوم الإقطاعيّة على شاكلة ضريبة العشور والسخرة)[٥١].

أما **الاتجاه الثاني** فتمثّل في تزايد أعداد المناهضين لرجال الدين بين صفوف الجمهوريين. ظلت الكنيسة نتيجة لتحالفها المستمر مع الملكيّين هي العدو المشترك للجمهوريين[٥٢]. قام الزعيم الجمهوري ليون غامبيتا - في عام ١٨٧٧ - بإضفاء الطابع الرسمي على هذا العداء بشعاره الشهير: «الإكليروسيّة، هذا هو العدو!»[٥٣].

كان للزعماء الجمهوريين انتماءات حزبية ومعتقدات شخصيّة متنوّعة؛ فكان بعضهم ملحداً ومناهضاً تماماً للدين، في حين كان بعضهم الآخر لا إراديين أو ربانيين أو بروتستانت أو كاثوليك غير ملتزمين[٥٤]. يجمع بين هذه الطوائف كافة روح العداء لرجال الدين[٥٥]. فضلاً عن هذا، تأثّرت عدة طوائف بالفلسفة الوضعيّة لدى أوغست كونت[٥٦]. بحلول عام ١٨٧٩، سيطر الجمهوريون على كلٍّ من مجلس الشيوخ ومجلس النواب؛ ممّا أتاح لهم فرصة تمرير قوانين معيّنة ضد الإكليروس، واستهدفوا - في المقام الأول - النظام المدرسي في محاولة لتشكيل وجهات نظر عالمية لدى الأجيال المقبلة. كان البابا في ذلك الوقت - ليو الثالث عشر (١٨١٠ - ١٩٠٣) - يعوّل أهمية كبرى على

---

(٥١) Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, p. 250, and Andrew C. Gould, *Origins of Liberal Dominance: State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), p. 59.

(٥٢) Alain Bergounioux, «La laïcité, valeur de la Republique,» *Pouvoirs*, no. 75 (1995), p. 15.

(٥٣) بحسب Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la Republique, 1871-1914*, p. 50.

(٥٤) Michel Winock, «Comment la France a invente la laïcité,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), p. 45.

على سبيل المثال، كان جول فيري بروتستنتيّاً، وكان أميل كومبز روحانيّاً». انظر: Haarscher, *La Laïcité*, p. 74.

(٥٥) Claude Nicolet, *L'ideé républicaine en France (1789-1924)* (Paris: Gallimard, 1982), pp. 249-277, et Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, p. 122.

(٥٦) Winock, Ibid., p. 45.

التعليم على اعتبار أن المدرسة هي ساحة المعركة حيث سيُقرّر ما إذا كان المجتمع سيظل مسيحياً أم لا»[٥٧].

من ناحية أخرى، كانت المدارس الحكومية والكاثوليكية المتنافسة ـ من وجهة نظر العلمانيين ـ تدرّس نظامين متناقضين من حيث القيم الخاصة بكلٍّ منهما مشكِّلة بذلك «جيلين من الشباب» ـ وهو الاسم الذي أطلقه عليها لاحقاً رينيه ـ فالديك روسو، رئيس مجلس الوزراء الجمهوري[٥٨]، في عام ١٩٠٠. عند بدء العمل بالسياسات العلمانية، كان ثلث عدد الطلاب في فرنسا يدرسون في المدارس الكاثوليكية[٥٩].

من وجهة النظر الجمهورية، يعني ذلك أن نسبة كبيرة من جيل المستقبل لم تكن منقطعة عن الاتصال بمبادئ الفضيلة الجمهورية فحسب، بل كانت متروكة تحت رحمة المبادئ المسيحية «اللاعقلانية» مثل الوحي.

فضلاً عن ذلك، بما أن الكنيسة قد عُرفت بتأييدها ومناصرتها للملكية على نطاق واسع، فقد كان من المتوقّع أن ينشأ هؤلاء الأولاد على مبادئ رجعية متعصّبة، ومن ثم، يتجهون جميعاً نحو التصويت للملكيين كلّما سمحت أعمارهم بذلك وفي أقرب وقت ممكن. من هنا، فإن المعركة بين الدولة والكنيسة في الجمهورية الثالثة كانت ـ إلى حدٍّ كبير ـ معركة ثقافية للسيطرة على الجيل الصاعد الجديد[٦٠].

أبدت رابطة التعليم، التي أسّسها الماسوني جان ماسي في عام ١٨٦٦، تأييداً واسعاً إزاء السياسيين الجمهوريين في اتجاههم نحو علمنة النظام المدرسي الوطني[٦١]. قدّمت الرابطة ـ في عام ١٨٧٢ ـ عريضة

---

(٥٧) بحسب Haarscher, *La Laïcité*, p. 25, et Françoise Mayeur, *Histoire de l'enseignement et de l'education III: 1789-1930* (Paris: Tempus, 2004).

(٥٨) Anderson, «The Conflict in Education: Catholic Secondary Schools (1850-70): A Reappraisal,» p. 54.

(٥٩) Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la Republique, 1871-1914*, pp. 233-234.

(٦٠) Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*, pp. 23-24.

(٦١) Pierre Brechon, «Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 66, note 9.

ضمت ٨٤٧,٠٠٠ توقيع إلى البرلمان؛ لدعم إصلاح التعليم الابتدائي بحيث يكون إلزاميّاً ومجانيّاً، وقد كان من المتوقع أن تحمل العريضة في نهاية المطاف ١,٢٦٧,٢٦٧ توقيعاً[(٦٢)].

أعرب الجمهوري جول فيري عن تأييده لفكرة «مجانية وإلزامية وعلمنة» التعليم من خلال سن عدة قوانين.

تبوّأ فيري في الفترة من عام ١٨٧٩ حتى عام ١٨٨٥ عدة مناصب وزارية، بما في ذلك منصب رئاسة مجلس الوزراء ووزارة التربية والتعليم. كما عيّن فيري فردينان بويسون مديراً للتعليم الابتدائي، وظلّ الأخير في هذا المنصب طيلة سبعة عشر عاماً. قاد بويسون حملة استكشافية إلى الولايات المتّحدة الأمريكية للتعرف عن كثب على نظامها التعليمي، فكان شديد الإعجاب بنظامها التعليمي المجّاني الإلزامي على نحو جزئي، وغير طائفي وفقاً لما ذكره في الصفحة رقم ٦٧٧ من التقرير الذي أعدّه بعد عودته[(٦٣)]. إلى جانب المهام الإدارية المنوطة بالمنصب الذي يشغله، أدّى بويسون دوراً أساساً في علمنة النظام الدراسي الفرنسي بصفته أحد الفلاسفة الفرنسيين العلمانيين، والقائم على إعداد مشروع قوانين العلمنة، ورئيس رابطة التعليم[(٦٤)].

بالإضافة إلى ذلك، وضع فيري عدة إصلاحات علمانية أصبحت بفضلها المدارس الحكوميّة مجانيّة في عام ١٨٨١.

في العام التالي، أصبح التعليم الابتدائي إلزامياً للبنين والبنات من سن السادسة وحتى سن الثالثة عشرة. علاوةً على ذلك، تمّ استبدال التعليم الديني بدروس في الأخلاق، وصار المنهج التعليمي في المدارس الابتدائية الحكومية علمانيّاً تماماً. تفهم فيري احتياج بعض الطلاب إلى التعليم الديني؛ فحدّد يوم الخميس (الذي استبدله لاحقاً بيوم الأربعاء)؛ ليكون يوم

---

(٦٢) Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la Republique, 1871-1914*, p. 229, et Baubérot, «Two Thresholds of Laicization,» p. 107.

(٦٣) Ferdinand Buisson, ed., *Rapport sur l'instruction primaire à l'exposition universelle de Philadelphie en 1876* (Paris: Imprimerie nationale, 1878), pp. esp. 1-20 and 669-677.

(٦٤) Ferdinand Buisson, ed., *La Foi laïque: Extraits de discours et d'écrits* (Paris: Le Bord de L'Eau, 2007), et Pierre Kahn, *La Laïcité* (Paris: Le Cavalier Bleu, 2005), pp. 50-52.

عطلة من المدرسة حتى يتمكّن الطلاب من حضور الدروس الدينيّة في الكنائس[٦٥]. استمرّت الإصلاحات بعد فترة تولّي فيري، فلم يعد يسمح لرجال الدين بالتعليم في المدارس الحكوميّة في عام ١٨٨٦[٦٦]. استهدف القانون بشكلٍ مباشر نحو خمسة عشر ألف معلم من رجال الدين[٦٧].

فضلاً عن مثل هذه الإصلاحات التعليمية، اتخذ العلمانيون بعض السياسات التي تهدف إلى إضعاف دور الدين في المؤسسات العامة الأخرى، ومنها على سبيل المثال، إلغاء تلاوة الصلوات في بداية الجلسات البرلمانيّة في عام ١٨٨٤[٦٨]. نجح أنصار العلمانيّة في فرض بعض الإصلاحات العلمانيّة التي نتعرّض لها باختصار في الجدول الرقم (٤ ـ ١)، وهي الإصلاحات التي نجحوا في حمايتها في ما بعد.

استمرّ الصراع بين أنصار الجمهوريّة وأنصار الملكيّة الكاثوليك في خلال حقبة التسعينيّات من القرن التاسع عشر في صورة مناقشات جدليّة عامة، ومنها ما يتعلق ـ على سبيل المثال ـ بقضية دريفوس. كان ألفريد دريفوس ضابطاً عسكريّاً فرنسيّاً من أصل يهودي، صدر ضدّه حكم بالسجن مدى الحياة في جزيرة ديفيل لاتهامه بالخيانة في عام ١٨٩٤. في وقت لاحق، وتحديداً في عام ١٨٩٨، اتضح أن غالبيّة الأدلة والبراهين التي استعين بها كانت زائفة وقائمة على روح العداء ضد السامية. أدّى هذا الاكتشاف إلى وقوع انقسام حادّ داخل المجتمع الفرنسي، بين مؤيّدين (غالبيتهم من الجمهوريين) ومعارضين (وغالبيتهم من الملكيين).

---

(٦٥) Patrick Cabanel, «La laïcité scolaire face aux religions: De quelques accommodements sous la IIIe République,» dans: Jean-Paul Willaime and Severine Mathieu, eds., *Des maîtres et des dieux: Ecoles et religions en Europe* (Paris: Belin, 2005), pp. 243-247, art. 2 of the law no. II, 696, 8 March 1882.

(٦٦) Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 17; Durand-Prinborgne, *La laïcité*, p. 26 and 42; Jean Baubérot, «Brève histoire de la laïcité en France,» dans: Jean Baubérot, éd., *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde* (Paris: Universalis, 2004), p. 149, et Laot, *La laïcité, un défi mondial*, p. 43.

(٦٧) Jean-Paul Burdy, «La Ville désenchantée?: Sécularisation et laïcization des espaces urbains français (XIXe-XXe siècles),» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 142.

(٦٨) Durand-Prinborgne, Ibid., p. 26.

الجدول الرقم (٤ ـ ١)
القوانين الأساسية بشأن العلمانية في فرنسا (١٨٨١ ـ ١٨٨٩)

القانون	الإصلاح
١٦ حزيران/ يونيو، ١٨٨١	أصبح التعليم الابتدائي مجانياً
٢٨ آذار/ مارس، ١٨٨٢	أصبح التعليم الابتدائي إلزامياً وعلمانياً
٢٧ تموز/ يوليو، ١٨٨٤	إعادة الاعتراف بالطلاق
١٤ آب/ أغسطس، ١٨٨٤	إلغاء تلاوة الصلوات في بداية الجلسات البرلمانية
١١ شباط/ فبراير، ١٨٨٥	علمنة المستشفيات
٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر، ١٨٨٦	علمنة موظفي المدارس الحكومية
١٥ تموز/ يوليو، ١٨٨٩	أن تصبح الخدمة العسكرية إلزامية لرجال الدين

المصدر: Claude Durand-Prinborgne, *La laïcité* (Paris: Dalloz, 2004), pp. 26-42; Jean Michel Ducomte, *La laïcité* (Toulouse, France: Editions Milan, 2001), p. 27, and Jean Baubérot, «Brève histoire de la laïcité en France,» dans: Jean Baubérot, éd., *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde* (Paris: Universalis, 2004), p. 149.

قام إيميل زولا، أحد الروائيّين الجمهوريين، بإذاعة رسالته الشهيرة إلى رئيس الجمهورية التي كانت تحمل عنوان «أنا أتّهم».

على الرغم من هذا، تسترت المحكمة العسكرية الجديدة على عمليات التزوير وحكمت على دريفوس في عام ١٨٩٩ بالسجن لمدة عشر سنوات مع مراعاة الرأفة. في وقت لاحق، أصدر رئيس الجمهورية عفواً عنه.

في نهاية المطاف، تكشّف الأمر عن وجود مؤامرة في ما يتعلق بكلّ هذه الاتهامات الموجّهة إليه، وبالفعل تمت تبرئة ساحة دريفوس في شهر (تموز/ يوليو) من عام ١٩٠٦. أسفرت القضية عن فقدان القوى المحافظة، ولا سيما الكنيسة الكاثوليكيّة والجيش؛ صدقيتها. كما أدّت ـ في الوقت ذاته ـ إلى تعزيز صورة الجمهوريّين على المستوى العام[٦٩].

أدّت الانتصارات التي حقّقها الجمهوريون في ساحة الانتخابات ـ فضلاً

(٦٩) Madeleine Rebérioux, *La République radicale?: 1898-1914* (Paris: Editions du seuil, 1975), pp. 1-41, et Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*, pp. 70-79.

عن قضية دريفوس - إلى تشجيعهم على السعي إلى استصدار موجة ثانية من قوانين العلمنة؛ فأصدروا قانون الجمعيات لعام ١٩٠١ الذي يشترط على الجمعيات الدينية الحصول على ترخيص من الدولة؛ حيث استهدف هذا القانون - خاصة - المنظّمات الكاثوليكيّة مثل اليسوعيين[٧٠]. تولى إيميل كومبس - أحد اليساريين الراديكاليين - منصب رئيس مجلس الوزراء في عام ١٩٠٢. كان كومبس وأعضاء حكومته من أصحاب الانتماءات الماسونية، كما هو الحال بالنسبة إلى ثلث أعضاء مجلسي الشيوخ والنواب[٧١]. لم يكن هذا الوضع استثنائيّاً، «فقد كان ما يقرب من ٤٠ في المئة من وزراء الجمهورية المدنيين في الفترة منذ عام ١٨٧٧ وحتى اندلاع الحرب العالميّة الأولى أعضاءً في المحفل الماسوني»[٧٢].

وفقاً لما ذكره موريس لاركين، «لم تكن الماسونية سبباً في المذهب المناهض لرجال الدين في فرنسا، بل كانت أحد الأعراض المترتبة عليه، وعبّر عن ذلك بقوله: كانت العضوية الماسونية - بوجه عام - وسيلة لبلوغ غاية: فهي شكل من أشكال التكافل الذي وفّر الحماية والفرصة لكل من يشتركون في عددٍ من الافتراضات الديمقراطية والعلمانية الواسعة.

لاقت أيديولوجيات الماسونية قبولاً لتماشي محتواها الأساس مع ما كان يؤمن به بالفعل غالبية المفكرين الأحرار الراديكاليين»[٧٣].

واصل كومبس - على نحوٍ ثابت - سياساته المناهضة لرجال الدين من خلال التنفيذ الصارم لقانون ١٩٠١ الصادر في شأن الجمعيات. كما بادر إلى استصدار قانونٍ جديدٍ في ٧ تموز/ يوليو ١٩٠٤ يقضي بفرض قيودٍ على جميع الطوائف الدينية في ما يتعلق بتقديم خدمة التعليم بأي شكل من الأشكال[٧٤].

---

(٧٠) Bosworth, *Catholicism and Crisis in Modern France: French Catholic Groups at the Threshold of the Fifth Republic*, pp. 88-90, and Murat Akan, «The Politics of Secularization in Turkey and France: Beyond Orientalism and Occidentalism,» (Ph.D Dissertation, Columbia University, 2005), p. 124.

(٧١) Larkin, Ibid., pp. 94-95.

(٧٢) Nord, *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, p. 15.

(٧٣) Larkin, Ibid., pp. 94-95.

(٧٤) في نيسان/ أبريل ١٩٠٤، سحب وزير العدل الصلبان والرموز الدينية من قاعات المحاكم.

إبّان فترة ولايته التي استمرت ثلاث سنوات، كان كومبس سبباً في إغلاق عشرة آلاف مدرسة كاثوليكية وطرد ثلاثين ألفاً من أعضاء الجماعات الكاثوليك، ولا سيما اليسوعيين[٧٥]. أدّى إقصاء رجال الدين عن النظام الدراسي إلى نزوح أعدادٍ هائلةٍ منهم باتجاه بلجيكا والجزء الكاثوليكي من سويسرا وإيطاليا»[٧٦].

من ثَمّ، باتت فرنسا مصدراً مهمّاً للمدارس الكاثوليكية التبشيرية حول العالم بسبب إبعاد رجال الدين[٧٧]. من جانبهم، أعرب الحكّام العلمانيون الفرنسيون - بوجه عام - عن تقبّلهم، إن لم يكن دعمهم لوجود الإرساليات الكاثوليكية في الخارج؛ لقيامها بتدريس اللغة الفرنسية ونشر الثقافة الفرنسية[٧٨] حتى إن غامبيتا أشار إلى أن «مناهضة رجال الدين ليست سلعة للتصدير»[٧٩].

كما كان للسياسات العلمانية التي اتبعها فيري وكومب نتائجها الواضحة من حيث تناقص عدد المدارس الكاثوليكية وكذا الأساتذة الكاثوليك، فضلاً عن عدد الطلاب في المدارس الكاثوليكية؛ فقد بلغ عدد المدارس العلمانية ٥١,٦٥٧ مدرسة (في القطاعين العام والخاص) في السنة الدراسية ١٨٧٦ ـ ١٨٧٧، في الوقت ذاته الذي بلغ فيه عدد المدارس الدينية ١٩,٨٩٠ مدرسة (في القطاعين العام والخاص). مع بداية الموسم الدراسي عام ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧ ارتفع عدد المدارس العلمانية

---

(٧٥) Patrick Cabanel and Jean-Dominique Durand, eds., *Le Grand Exil: Des Congrégations Religieuses Françaises 1901-1914* (Paris: Cerf, 2005); Jaqueline Lalouette, «Portrait d'un anticlerical,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), p. 66; Jean-François Chanet, «Le Choix de Ferry,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), p. 63, et Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, que sais-je? (Paris: Presses universitaires de France, 2004), pp. 79-80.

(٧٦) Burdy, «La Ville désenchantée?: Sécularisation et laïcization des espaces urbains français (XIXe-XXe siècles),» p. 143.

(٧٧) Henry Laurens, «La Projection chrétienne de l'Europe industrielle sur les provinces arabes de l'Empire ottoman,» paper presented at: The conference «Colonisation, laïcité et sécularisation,» Paris, 22-25 November 2004.

(٧٨) Baubérot and Mathieu, *Religion, modernisé et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, p. 274.

(٧٩) بحسب Poulat, *Liberté, laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité*, p. 142.

إلى ٧٨,٤٤٤، في حين انخفض عدد المدارس الدينية إلى ١,٨٥١ مدرسة، ارتفعت أعداد المدرسين العلمانيين ـ في الفترة ذاتها ـ من ٦٥,٨١١ إلى ١٥٣,٠٧٨، في حين انخفض عدد المدرسين الدينيين من ٤٦,٦٨٤ إلى ٧,٣٨٧. على الوتيرة نفسها، تزايدت أعداد الطلاب في المدارس العلمانية ـ خلال الفترة نفسها ـ من ٣,٠٢٧,٥٦٠ إلى ٥,٣٥٧,٨١٢ طالباً في حين انخفض عدد الطلاب في المدارس الدينية من ١,٨٤١,٥٢٧ إلى ٢٢٧,٢١٣ طالباً(٨٠).

كانت من بين أبرز القضايا السياسية في عام ١٩٠٤ المناقشات البرلمانية التي دارت حول مقترحات بإصدار قانونٍ جديدٍ في شأن تنظيم العلاقة بين الدولة والكنيسة. عانى الجمهوريون من وجود شقاق داخلي في ما بينهم حول مضمون القانون، وانقسموا على أنفسهم ـ على أقل تقدير ـ إلى ثلاث مجموعات مختلفة بيد كل واحدة منها مشروع يختلف عن الآخر. أرادت المجموعة الأولى إيجاد نظام حكم مناهض للدين من شأنه أن يؤدّي إلى خفض نسبة التنصير على المستويين الاجتماعي والسياسي. ضمّت هذه المجموعة عدداً من النواب الماسونيين من أمثال موريس ألارد.

أما المجموعة الثانية فقد كانت تتسم بقدرٍ أقل من الراديكالية على الرغم من كونها مناهضة لرجال الدين بشكل واضح، وكانت تسعى إلى تفكيك نظام الحكم الذاتي الذي كانت تتمتّع به الكنيسة الكاثوليكية، كما كانت تؤيد إيجاد نظام قائم على اتفاق بابوي يفوّض سلطة من جانب واحد للدولة على الكنيسة، كان كومبس الداعم الرئيس لهذا النظام، كما كان يرغب في الإبقاء على الكاثوليكيّة تحت سيطرة الدولة، وعبّر عن ذلك بقوله: « قد تكون الكنيسة في وضع أكثر خطورة حال انفصالها ممّا تكون عليه حال كونها مأجورة»(٨١). جاء هذا المقترح مشابهاً لما تبنّته تركيا بعد

---

(٨٠) Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la Republique, 1871-1914*, pp. 233-234.

(٨١) Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*, p. 104, and Patrick Cabanel, «Le Combisme et l'antitotalitarisme prophetique de Peguy,» dans: Baubérot and Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité* .

عقدين من الزمان بغرض الإبقاء على الإسلام تحت سيطرة الدولة(٨٢).

أمّا المجموعة الثالثة، فقد أيّدت قانوناً يفضي إلى الفصل بين الكنيسة والدولة. كانت هذه المجموعة أقلّ في روحها العدائيّة إزاء رجال الدين من المجموعتين الأولى والثانية. تألّفت تلك المجموعة من قادة الحزب الاشتراكي من أمثال أريستيد بريان وجان جوريه(٨٣).

غيّر كومبس من موقفه وأعلن تأييده للفصل بين الكنيسة والدولة في خطابه الشهير الذي ألقاه في أوكسير(٨٤) في (أيلول/سبتمبر) ١٩٠٤. على الرغم من هذا، فقد أُجْبر في مستهل عام ١٩٠٥ على الاستقالة بسبب فضيحة البطاقات، إذ كشفت صحيفة **لو فيغارو** (*Le Figaro*) المحافظة أن الحكومة كانت تتعاون مع الماسونيين؛ لتدوين وجهات النظر الدينية والسياسية لضباط الجيش على خمسة وعشرين ألف بطاقة.

كان الهدف من وراء ذلك هو القضاء على الكاثوليك المحافظين في صفوف الجيش ورفع شأن الضباط من أنصار العلمانيّة الجمهورية(٨٥). كانت هذه الفضيحة إشارة واضحة إلى العنصريّة المستمرة حيال مشاركة الكاثوليك في الجيش الفرنسي والوظائف الإدارية المدنية، الأمر الذي أشعر الضباط بالإحباط؛ وأدّى إلى تثبيط همّتهم في حضور وقائع القداس الكنسي(٨٦).

في أواخر عام ١٩٠٥، آتت الخطّة التي وضعها بريان وجوريه ثمارها، حيث صِيغ مشروع القانون في هذا الاتجاه.

---

(٨٢) Jean Baubérot «D'une comparaison: Laïcité française, laïcité turque,» dans: Isabelle Rigoni, ed., *Turquie, les mille visages: Politique, religion, femmes, immigration* (Paris: Editions Syllepse, 2000), pp. 35-36.

(٨٣) Patrick Cabanel, «1905: Une loi d'apaisement?,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), pp. 69-70, et Kareh Tager, «100 ans de laïcité,» *Le Monde des Religions*, no. 8 (novembre-decembre 2004), p. 19.

(٨٤) Gabriel Merle, «Emile Combes et la loi de séparation,» dans: Baubérot and Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, pp. 80-81; «Une fête locale, un discours nationale: 4 septembre 1904,» *L'Yonne républicaine*, 9/11/2004, et Alain Gresh, «Apaiser la question religieuse pour poser la question sociale: Aux origines des controverses sur la laïcité,» *Le Monde diplomatique* (septembre 2003).

(٨٥) Lalouette, «Portrait d'un anticlerical,» p. 67.

(٨٦) Maurice Larkin, *Religion, Politics and Preferment in France since 1890* (New York: Cambridge University Press, 2002), esp. p. 71 and 101.

على الرغم من معارضة أعضاء البرلمان الكاثوليك المحافظين، اعتمدت الجمعية التشريعية ومجلس الشيوخ مشروع القانون بأغلبية أصوات (٣٤١ ـ ٢٣٣) و(١٧٩ ـ ١٠٣) على التوالي[٨٧]. في ٩ (كانون الأول/ديسمبر) ١٩٠٥، قام رئيس الجمهورية بإعلانه قانوناً جديداً. وصف عدد من الباحثين الفرنسيين القانون بأنّه بمثابة سياسة تهدئة أو إعلان عن انتصار الليبراليّة والتسامح لسببين رئيسين[٨٨] نوردهما في ما يلي:

الأول، صيغ القانون على أساس المشروع المعتدل الذي وضعه جوريه وبريان، عوضاً عن البدائل الراديكالية. والثاني يتوافق القانون مع عدة أوجه من الحياة الدينية. على سبيل المثال، يعوّل القانون أهمية على حرية الضمير والعبادة (المادة ١). كما يبقي على مراكز العبادة ضماناً لحرية ممارسة العبادة في المؤسسات العامة، مثل المدارس، والمستشفيّات والسجون (المادة ٢).

مع ذلك، لا يزال وصف القانون الصادر في عام ١٩٠٥ بأن فيه نوعاً من المبالغة بالقول إنه ليبرالي ومتسامح[٨٩]؛ لأنه استهدف الكنيسة الكاثوليكية على نحو مباشر في ما يتعلق بثلاث قضايا رئيسة على الأقلّ.

١ ـ يشترط على جميع الطوائف الدينية ـ خاصة الكاثوليكية ـ أن تكون مسجّلة لدى الدولة بوصفها مؤسسات دينية، مع استبدال تنظيماتها الهرمية بهيكل تصاعدي جديد. جاء القانون ـ وفق هذا الاشتراط ـ مكمّلاً للقانون الصادر في عام ١٩٠١، وكلاهما وقف أمام البنية الهرمية للكنيسة

(٨٧) Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France,* pp. 144-145.

(٨٨) Alain Boyer, *1905: La Séparation Eglises-Etats* (Paris: Editions Cana, 2004); Cabanel, «1905: Une loi d'apaisement?,» pp. 70-71; Gustave Peiser, «Ecole publique, école privée et laïcité en France,» *Cahiers d'études sur la Mediterranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 198; Jean Baubérot, «La laïcité: Le Chêne et le Roseau,» dans: *La laïcité dévoilée: Quinze annees de débat en quarante rebonds* (Paris: *Liberation* and editions de l'Aube, 2004), p. 235; Stasi Commission, «Rapport au président de la République,» 11 December 2003, p. 11, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/brp/034000725/0000.pdf>.

(٨٩) Gunn, «Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France,» pp. 463-479, esp. p. 465, note 201.

الكاثوليكية بتحويلها إلى مجموعة من الأبرشيات التي يجري تنظيمها وإدارتها على المستوى المحلي»[(٩٠)].

٢ ـ حرم القانون مسألة تمويل الدولة للدين: «فالجمهورية لا تعترف بأية ديانة ولا تستأجر أو تقدم عوناً مالياً لأيٍّ منها» (المادة ٢). قد يبدو ذلك مجرد عملية بسيطة للفصل بين الكنيسة والدولة، ولكنّها ـ في واقع الأمر ـ إلغاء من جانب واحد لنظام الاتفاق البابوي عن طريق إلغاء ميزانية الكنائس؛ نتيجة لذلك لم يتلقّ ٤٢,٠٠٠ كاهنٍ رواتبهم[(٩١)]. الأمر الذي كان ـ على المدى القصير ـ بمثابة ضربة قاسية للكنيسة الكاثوليكية الفرنسية.

أخيراً وليس آخراً، أصبحت جميع الكنائس وغيرها من المباني الدينية التي أُنشِئت في ما قبل عام ١٩٠٥ ـ بمقتضى القانون الجديد ـ ممتلكات عامة (المواد ٣ ـ ٦، ١٢) باستثناء تلك التي أُنشِئت بالكامل من أموال خاصة في الفترة (١٨٠١ ـ ١٩٠٥)[(٩٢)]. أصبحت الطوائف الدينية تحتاج إلى ترخيص من الدولة؛ لاستخدام المباني الخاصة بها والمحتويات التي في داخلها.

علاوةً على هذا، تقوم الدولة بإجراء عمليّة جرد لجميع المتعلّقات الموجودة بمباني الكنائس (المادة ٣)[(٩٣)]. ترتّب على تنفيذ هذا البند صراعات معيّنة؛ فعندما حاول موظفو الدولة دخول المباني الكاثوليكية للقيام بعملية الجرد، اصطدموا باحتجاجات رجال الدين والسكان

---

(٩٠) Warner, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, p. 66.

(٩١) Cabanel, «1905: Une loi d'apaisement?,» p. 70, et Emile Poulat, «La laïcité en France au vingtième siècle,» dans: Kay Chadwick, ed., *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), p. 23.

لقد سدّدت الدولة بعض المعاشات التقاعدية والفوائد الانتقالية لرجال الدين. انظر: Othon Guerlac, «The Separation of Church and State in France,» *Political Science Quarterly*, vol. 23, no. 2 (1908), pp. 275-276, and Larkin, *Church and State after the Dreyfus Aair: The Separation Issue in France*, pp. 156-157.

(٩٢) Larkin, Ibid., p. 152, and Durand-Prinborgne, *La laïcité*, p. 144.

(٩٣) حول قانون ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٠٥، بشأن الفصل بين الكنائس والدولة، انظر: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#loi>.

وقد تمّ الدخول إلى الموقع بتاريخ ٢ أيار/ مايو ٢٠٠٦.

المحليين في كثير من الأحيان. من جانبها استعملت الدولة في كثير من تلك الحالات القوة المسلّحة للدخول إلى المباني التابعة للكنائس. حدثت مقاومة في ما يقرب من خمسة آلاف حالة من ثلاث وستين ألف أبرشية كانت تجري فيها عمليات التسجيل(٩٤).

علاوةً على ذلك، لا يتساهل القانون في مجمل أسلوبه العام وعدد من مواده مع مسألة الأدوار العامة للدين. كما يحظر القانون استخدام الرموز الدينية داخل المباني العامة مع وجود بعض الاستثناءات، مثل أماكن العبادة والمقابر والمتاحف (المادة ٢٨). يستخدم القانون ـ على نحوٍ متعمّد ـ كلمة عبادة (culte) بمعدل (٦١ مرة) وكلمة عبادية (cultuelles) بمعدل (٩ مرات) بدلاً عن كلمة ديانة (eligion) التي لم تُستخدم على الإطلاق (صفر مرة) وكلمة دينيّة (religieuse) بمعدل (مرّتين)، فمصطلح العبادة يَعني التعبّد وممارسة الطقوس ومصطلح «عبادية» يتضمّن شيئاً يتّصل بذلك.

على الرغم من ذلك، يحمل مصطلحا «دين» و«ديني» معاني أوسع (كما هو الحال بالنسبة إلى معنى اللفظة المرادفة لكلٍّ منهما في اللغة الإنكليزية). من خلال هذا التأكيد، يحصر القانون الأديان في كونها «مقدّسة» (بما في ذلك الورع الفردي والجماعي لأغراض العبادة وممارسة الطقوس فحسب)، في الوقت الذي يعوق فيه أبعاده وآثاره الدنيوية الاجتماعية والسياسية في المحيط العام(٩٥). على حدّ قول مسؤولة فرنسية رفيعة المستوى معيّنة بشؤون العبادات، «إن كلمة «الدين» ليس لها محل في القانون الفرنسي». كما تضيف قائلة: «إن «العبادة تنطوي على ثلاثة عناصر نوردها كالآتي:

تمجيد العبادة، على سبيل المثال، من خلال وقائع القداسات الخاصة بها، وإقامة المباني الخاصة بها، وتدريس مبادئها. هذا كلّ ما

---

(٩٤) Winock, «Comment la France a invente la laïcité,» pp. 47 and 49.

(٩٥) Philippe Portier, «De la séparation a la reconnaissance: l'évolution du régime français de laïcité,» dans: by Jean-Robert Armogathe and Jean-Paul Willaime, eds., *Les Mutations contemporaines du religieux* (Paris: Brepols, 2002), p. 7, note 23; Jocelyne Cesari, «Demande d'islam en banlieue: Un défi a la citoyenneté?,» *Cahiers d'etudes sur la Méditerranée orientale et le monde turcoiranien*, no. 19 (1995), p. 171, et Messner, Prélot, and Woehrling, eds., *Traité de droit français des religions*, pp. 4-5.

في الأمر! فحرية العبادة محصورة في هذه الميادين الثلاثة»[٩٦].

سارع رجال الدين الكاثوليك والصحافة إلى جانب البابا بيوس العاشر (١٨٣٥ ـ ١٩١٤) إلى إدانة القانون[٩٧]. هذا القانون الجديد خاصة أحبط الكنيسة لأنه منح الدولة، ولا سيما الإدارات المحلية مثل الدوائر والبلديات، ملكية كاتدرائيات بلغ إجمالي عددها سبعاً وثمانين كاتدرائية، فضلاً عن عدد ٤٠,١٩٧ كنيسة أبرشية ومحراب للتأمل والصلاة. في حين منح الأفراد ٦٨٨ كنيسة ومصلّى، ولم يترك سوى ٢,٣١٨ مبنى من هذه المنشآت للجمعيات الدينية[٩٨].

نتيجة لرد فعل الكاثوليك إزاء فكرة تأجير الكنائس، أجرى البرلمان تعديلاً على القانون يقضي بالسماح لهم باستخدام الكنائس مجاناً في مقابل تحمّلهم مسؤولية ترميم وصيانة هذه المباني جزئيّاً. على الرغم من هذا، فقد اشتمل القانون على مشكلة رئيسة أخرى في ما يتعلق بالكاثوليك؛ فقد أعطى ملكية ٢,٣٤٨ فقط من إجمالي ٣٢,٨٤١ من المجالس الكنسيّة والمباني الأسقفيّة والمؤسّسات التعليميّة لصالح المؤسسات الدينية، في حين تؤول ملكيّة جميع المباني الأخرى تقريباً إلى السلطات المحليّة صاحبة الاختصاص في بيعها أو تأجيرها لصالح الجمعيّات الدينية أو بخلاف ذلك الاستفادة منها بأساليب مختلفة[٩٩].

تسبّبت الانتخابات التشريعيّة التي أجريت في عام ١٩٠٦ في خيبة أمل واسعة النطاق بالنسبة إلى الكاثوليك المحافظين نتيجة زيادة نسبة تمثيل الأحزاب الجمهورية العلمانيّة في البرلمان بواقع ستين مقعداً إضافيّاً، وهو ما يعني إلى حدٍّ كبير أن الناخبين قد صدّقوا على القانون الصادر في عام ١٩٠٥[١٠٠]. في أعقاب العمليّة الانتخابية، قام العلمانيون

---

(٩٦) بحسب John R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), p. 17.

(٩٧) Larkin, *Church and State after the Dreyfus Aair: The Separation Issue in France*, p. 172.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(١٠٠) Winock, «Comment la France a invente la laïcité,» p. 49, and Guerlac, «The Separation of Church and State in France,» p. 280.

بإجراء بعض التغييرات القانونية لاستيعاب الكنيسة الكاثوليكية[١٠١]، ولكنّهم أعطوا الأولوية خلال فترة الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨)، إلى توحيد الأمة بدلاً عن مهاجمة الكاثوليك المحافظين[١٠٢]. على الرغم من ذلك، لم يعرضوا لأية تسوية في ما يتعلق بالأجندة العلمانيّة[١٠٣]. من ناحية أخرى، استمرّت سياسات العلمانية الحازمة طوال الفترة المتبقية من حكم الجمهورية الثالثة، على الرغم من تحقيق الأحزاب المؤيّدة للكاثوليكية لبعض الانتصارات الانتخابية مثل نجاح الجبهة الوطنية في عام ١٩١٩[١٠٤]. استأنفت فرنسا في عام ١٩٢١ علاقاتها الدبلوماسيّة مع البابا، التي توقّفت قبل سبعة عشر عاماً[١٠٥]. على الرغم من ذلك أبقت الكنيسة الكاثوليكية على موقفها المعارض للعلمانية على مدى فترة حكم الجمهورية الثالثة.

على سبيل المثال، أعلنت الجمعية الفرنسية للكرادلة والأساقفة في آذار/ مارس من عام ١٩٢٥ أن «العلمانية عنصر مشؤوم يقضي على جوانب الخير الخاصة والعامة في جميع مواقع الحياة»؛ وبالتالي فإن القوانين العلمانية ليست بقوانين»[١٠٦].

خلاصة القول: شكّلت بداية حكم الجمهورية الثالثة (١٨٧٥ ـ

---

(١٠١) Patrick Weil, «La loi de 1905 et son application depuis un siècle,» dans: Patrick Weil, ed., *Politiques de la laïcité aux XX^ème^ siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 2007), p. 21.

(١٠٢) Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, p. 173.

(١٠٣) على سبيل المثال، الكاردينال أندريو كتب رسالة إلى رئيس الوزراء جورج كليمنصو للتشديد على أن فرنسا في وضع حرج في كثير من ساحات المعارك، وأن الصلاة في جميع أرجاء البلاد ضرورية. اعتبر كليمنصو الرسالة إهانة للعلمانية ويجب على فرنسا أن لا تنفذ مضمونها. انظر: Jean-Noel Jeanneney, «Les Présidents peuvent-ils aller à la messe?,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), pp. 72-73, et Bosworth, *Catholicism and Crisis in Modern France: French Catholic Groups at the Threshold of the Fifth Republic*, p. 34.

(١٠٤) Warner, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, p. 67.

(١٠٥) Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, p. 21.

(١٠٦) بحسب Bedouelle and Costa, *Les laïcités à la française*, p. 15, et Julien Papp, ed., *Laïcité et séperation des Eglises et de l'Etat: Tome II De la loi de 1905 à nos jours* (Paris: CRDP, 1998), p. 17.

١٩٠٥) المنعطف الحاسم في تاريخ العلمانية في فرنسا، وهي الفترة التي حلّت فيها أيديولوجية العلمانية الحازمة محل الهيمنة الكاثوليكية في إطار هيكل الدولة بوجه خاص، وفي الحياة العامة بفرنسا بوجه عام. انطلاقاً من أن التعليم هو المجال الأساس للصراع الأيديولوجي في فرنسا، اتبع أنصار العلمانية سياسات عدوانية ضدّ رجال الدين في النظام الدراسي، وأصبحت علمنة التعليم هي الدعامة الرئيسة للسيطرة الأيديولوجية التي تمارسها العلمانية الحازمة.

رابعاً: أنصار اليسار وأنصار اليمين: الاعتدال في السياسات العلمانية الحازمة

من نظام الحكم الفيشي إلى قضية الإسلام (١٩٤٠ ـ ١٩٨٩)

وجد الكاثوليك المحافظون الفرصة سانحة للوقوف أمام أنصار العلمانية في أثناء حكم النظام الفيشي بعد الغزو الألماني في عام ١٩٤٠. تعهّد أنصار النظام «الفيشي ـ واحدة من الدول التي أعلنت نفسها دولةً «كاثوليكية» ـ بالقضاء على الشيوعية واليهود والماسونيين وغيرهم من منافسي المدرسة الكاثوليكية والمذهب الفاشستي وإعادة الأخلاقيات المسيحية إلى الحياة العامة»[١٠٧]. في هذا الصدد، اتخذ المارشال فيليب بيتان، رئيس الدولة الفيشية الفرنسية، بعض السياسات المؤيدة للكاثوليكية. على سبيل المثال، قام بالإبقاء على التمويل العام للمدارس الكاثوليكية، وأعاد الصلبان إلى المدارس العامة وفي مباني المدينة.

أعلنت الصحف الكاثوليكية، مثل **لاكروا** (*La Croix*)، ترحيبها بهذه السياسات، بل وصل الأمر إلى أن أدانت الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية الجنرال ديغول لمقاومته النظام الفيشي[١٠٨]. على الرغم من ذلك، لم تقم الإدارة الفيشية بإعادة الاعتراف رسميّاً بالكاثوليكية، وفي هذا الصدد، لم

(١٠٧) Warner, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, p. 69, and Papp, Ibid., pp. 145-175.

(١٠٨) Pierre Ognier, «La Laïcité scolaire dans son histoire (1880-1945),» dans: Jean Baubérot [et al.], *Histoire de la laïcité* (Paris: CRDP, 1994), pp. 94 and 254-265, and Warner, Ibid., pp. 69-70.

تعد جذرياً إلى نظام ما قبل إبرام الاتفاق البابوي في عام ١٩٠٥.

في أعقاب هزيمة ألمانيا في عام ١٩٤٤، انهار النظام الفيشي، وقامت حكومة التحرير بإلغاء التمويل العام للمدارس الكاثوليكية وأعادت إزالة الصلبان من المدارس والمباني العامة[١٠٩]. من هنا، اتضح أن دعم الكنيسة الكاثوليكية لنظام الحكم الفيشي كان خطأً فادحاً من جانبها، تسبب بإلحاق الكثير من الضرر بصدقيتها.

طالبت حكومة التحرير، على سبيل المثال، بـ «استقالة أكثر من ٣٠ أسقفاً من أساقفة فرنسا البالغ عددهم ٨٧ أسقفاً تقريباً، لتعاونهم مع نظام الحكم الفيشي (كان العدد الفعلي للذين تمّ طردهم من منصبهم ٧ أساقفة)»[١١٠]. على الرغم من ذلك، اتسم ردّ الفعل إزاء الكنيسة بالاعتدال؛ لأن عدداً كبيراً من الكاثوليك كانوا من بين المعارضين لنظام الحكم الفيشي. كان ديغول أيضاً من الكاثوليكيين المتمرسين[١١١]. عقب انهيار نظام الحكم الفيشي، لم تعد الكنيسة الكاثوليكية تميل نحو المشاركة في الحياة السياسية، بل ركّزت جهودها على إعادة تنصير المجتمع، وما لبثت الكنيسة وحلفاؤها ـ السياسيون المحافظون ـ أن أقرّوا بعدم إمكانية عودة النظام الملكي والكاثوليكيّة[١١٢]، وقد توقفوا ـ في هذا الصدد ـ عن معارضة الجمهوريّة والعلمانيّة[١١٣].

عندما أصبحت العلمانيّة أحد المبادئ الأساسيّة لدستور عام ١٩٤٦، لم تعترض الكنيسة والمحافظون، على عكس معارضتهم للقانون الصادر عام١٩٠٥[١١٤]. أصدرت الأسقفية في (تشرين الثاني/ نوفمبر) ١٩٤٥ إعلاناً في شأن الفوارق الموجودة بين الجوانب المقبولة وغير المقبولة

---

(١٠٩) Guy Coq, «Les Batailles de l'école,» *L'Histoire*, no. 289 (2004), p. 101.

(١١٠) Warner, Ibid., p. 128.

(١١١) Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*, p. 223.

(١١٢) Warner, Ibid., p. 87.

(١١٣) Marcel Gauchet, *La Religion dans la democratic*, Folio (Paris: Gallimard, 1998), p. 98.

(١١٤) المادة الأولى من دستور ١٩٤٦ تنص على أن «فرنسا جمهورية اجتماعية، ديمقراطية، علمانية، غير قابلة للتقسيم». ويضم الدستور الحالي (المعدّل في ١٩٥٨) المادة نفسها.

في العلمانية؛ فالعلمانية التي تعني «الحكم السيادي للدولة في المحيط الدنيوي» تحظى بقبول الأسقفية. كما أعلنت الأسقفية أنها تحبّذ العلمانية التي تنطوي على الحرية الدينية. على الرغم من ذلك، لم تكن العلمانية مقبولة بوصفها «مذهباً فلسفياً ذا تصوّر ماديّ وملحد حول العالم»، أو بوصفها «نظاماً حكومياً يفرض هذه النظرة على الحياة الخاصة للموظفين وفي المدارس الحكوميّة وعلى الأمة بأكملها». كذلك، كانت العلمانيّة ذات سمعة سيئة «إذا ما عبّرت عن إرادة الدولة في عدم الخضوع لأية أخلاقيات رفيعة، بل مجرد الاعتراف بمصلحتها الخاصة كأساس لتصرفاتها». توصف مثل هذه النوعية من الدول - من وجهة نظر الأسقفية - بأنها ملحدة وديكتاتورية»؛ فالدولة المثاليّة هي الدولة التي تتّخذ من القانون الطبيعي الإلهي أساساً قانونيّاً لها[(١١٥)].

جاء بيان الأسقفية ليعكس تحولاً واضحاً بين الكاثوليك المحافظين في فرنسا. كما أصبح الحزب السياسي المحافظ - الحزب الرئيس في الجمهوريّة الرابعة (الحركة الجمهورية الشعبية) - «أول حزب سياسي مستلهم من الكاثوليكية في فرنسا لا يثير عداء العلمانيين»[(١١٦)]. تعزّز هذا المنحى من خلال تصديق الفاتيكان II على الحرية الدينية (١٩٦٢ - ١٩٦٥)[(١١٧)]. نتيجة لذلك، ساهم الكاثوليك المحافظون في تطوير العلمانية بوجه عام بوصفها أحد المبادئ المهيمنة في فرنسا. من هنا تحوّل الخلاف القديم بين أنصار الجمهورية العلمانية وأنصار الملكية الكاثوليكية المناهضين للعلمانية إلى صراع بين أنصار اليسار، الذين دافعوا عن السياسات العلمانية الحازمة لاستبعاد الدين من المحيط العام،

---

(١١٥) تمّ ذكر التصريح كاملاً من قبل: Ognier, «La Laïcité scolaire dans son histoire (1880-1945),» pp. 272-275.

كما ذكرت بعض الأجزاء من قبل: Bedouelle and Costa, *Les laïcités à la française*, pp. 12-13.

(١١٦) Bosworth, *Catholicism and Crisis in Modern France: French Catholic Groups at the Threshold of the Fifth Republic*, p. 250.

(١١٧) Kristoff Talin, «Les évêques français et la laïcité: Entre attestation et contestation,» dans: Jean Baudouin and Philippe Portier, eds., *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français* (Rennes, France: Presses Universitaires de Rennes, 2001), p. 204.

وأنصار اليمين، الذين قاوموا هذه السياسات وطالبوا بمزيد من الظهور للدين على المستوى العام.

كانت قضية التمويل العام للمدارس الخاصة، ولا سيّما الكاثوليكية منها، بمثابة خط الصدع بين أنصار اليسار وأنصار اليمين. أيّدت الكنيسة الكاثوليكية والسياسيون اليمينيون الدعم المادي المقدّم من جانب الدولة إلى هذه المدارس، ونجح أنصار اليمين في عام ١٩٥١ في الحفاظ على منح الدولة للطلاب ممن يتلقّون التعليم في المدارس الخاصة[١١٨]. في أعقاب تأسيس الجمهوريّة الخامسة، بلغ أنصار اليمين غايتهم الأساسية من خلال قانون ديبري الصادر في عام ١٩٥٩، الذي أفضى إلى الإبقاء على الدعم المالي الحكومي المقدّم إلى المدارس الخاصة. وفقاً لما نصّ عليه القانون، الذي لا يزال سارياً، تقدّم الدولة التمويل للمدارس الخاصة في حالة قيامها بالتوقيع على عقود محدّدة.

في هذا الصدد، يتعيّن توضيح وجود نوعين من العقود، التي تتضمّن بعض الالتزامات، مثل استعمال كتب مرخصة، وتأهيل الطلاب للحصول على الشهادات الرسمية. تحظى المدارس الخاصة ـ بمقتضى تلك العقود ـ بقدر محدد من الحرية في ما يتصل بتحديد الخيار الخاص بالصلاة والتعليم الديني[١١٩]. عزز قانون غويرمور (Guermeur) الصادر في عام ١٩٧٧ التمويل العام للمدارس الخاصة[١٢٠]. جاءت هذه الإصلاحات القانونية على شكل حركة «تأرجح البندول إلى الوراء مع مزيد من التقبل للمدارس الكاثوليكية»[١٢١].

في مستهل حقبة التسعينيّات من القرن العشرين، كان ١٧ في المئة

---

(١١٨) Robert M. Healey, «Protestantism and Contemporary French Education Laws,» *Journal of Church and State*, vol. 10, no. 1 (1968), p. 29.

(١١٩) قانون ديبري في ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٩، رقم ٥٩-١٥٥٧؛ <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/loidebre/sommaire.asp>.

وقد تمّ الدخول إلى هذا الموقع بتاريخ ٢ أيار/ مايو ٢٠٠٦.

(١٢٠) Conseil d'Etat, «Rapport public: Reflexions sur la laïcité,» 2004, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000121/0001.pdf>, (accessed on 20 March 2008), p. 334.

(١٢١) Bosworth, *Catholicism and Crisis in Modern France: French Catholic Groups at the Threshold of the Fifth Republic*, p. 282.

من الطلاب الفرنسيين يتلقون تعليمهم في المدارس الخاصة، وبنسبة ٣٣ في المئة منهم يرتادون هذه المدارس، على الأقل لبعض الوقت خلال تعلّمهم[١٢٢]. مثّلت المدارس الكاثوليكيّة نسبة ٩٥ في المئة من إجمالي المدارس الخاصة[١٢٣]. استمرّ الجدل المثار حول قضية تمويل الدولة لهذه المدارس اعتباراً من منتصف الثمانينيّات وحتى منتصف التسعينيّات من القرن العشرين. هذا، وقد بادر آلان سافاري - وزير التربيّة والتعليم في الحكومة الاشتراكيّة - في عام ١٩٨٤ إلى إطلاق مشروع التعليم الموحَّد من خلال قطع التمويل عن المدارس الخاصة. دعم أنصار اليسار هذا المشروع وأطلقوا شعار «المال العام لصالح المدارس العامة، والمال الخاص لصالح المدارس الخاصة»[١٢٤]. على الرغم من هذا، فمن وجهة نظر المعارضين لهذا المشروع، لم يكن من الجائز معاقبة الأهالي الذين أرسلوا أولادهم ليتلقوا الدروس في هذه المدارس بدفع كل من الضريبة والرسوم الدراسية[١٢٥]. لا تكون المعارضة قاصرة على أنصار اليمين المؤيِّد بل تجاوزتهم لتشمل أيضاً كل من يرون أن المدارس الكاثوليكية تعمل على توفير مستوى تعليمي رفيع[١٢٦] لطلابها. من هذا المنطلق، نظمت المعارضة احتجاجات في الشوارع ضد مشروع سافاري، وأعلنت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا تضامنها الكامل مع هذه الاحتجاجات. بلغت أعداد المشاركين في التظاهرة المنظمة التي طافت شوارع فرساي - في آذار/ مارس ١٩٨٤ - حوالى نصف مليون شخصٍ، في حين ضمت التظاهرة المنظمة التي جابت شوارع باريس - في شهر (حزيران/ يونيو) من العام نفسه - أكثر من ١,٥ مليون شخص.

---

(١٢٢) Jean-Paul Burdy and Jean Marcou, «Laïcité/Laiklik: Introduction,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 10.

(١٢٣) Nicholas Beattie, «Yeast in the Dough? Catholic Schooling in France, 1981-95,» in: Kay Chadwick, ed., *Catholicism, Politics, and Society in Twentieth-Century France* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000), p. 197.

(١٢٤) Gaston Pietri, *La laïcité est une idée neuve en Europe: Le Cas franco-allemand* (Paris: Salvator, 1998), p. 78.

(١٢٥) Peiser, «Ecole publique, école privée et laïcité en France,» pp. 198 and 206.

(١٢٦) Brechon, «Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française,» p. 68, and John G. Francis, «The Evolving Regulatory Structure of European Church State Relationships,» *Journal of Church and State*, vol. 34, no. 4 (1992), p. 799.

استمرت المعارضة الشعبية حتى قيام رئيس الوزراء - بيار موروا - بتقديم استقالته من منصبه، وقيام رئيس الجمهورية فرانسوا ميتران (١٩١٦ - ١٩٩٦) بالإعلان عن سحب مشروع قانون سافاري[١٢٧].

من ناحية أخرى، قام بايرو - وزير التربية والتعليم في الحكومة اليمينية - في عام ١٩٩٣ بطرح مبادرة ضمّت مشروعاً مضاداً، الغرض منه توسيع حجم التمويل العام للمدارس الخاصة.

أدّى مشروع بايرو أيضاً إلى وقوع عدة تظاهرات في الشوارع بتنظيم من أنصار اليسار هذه المرة. كما امتلأت شوارع باريس بما لا يقلّ عن مليون شخص في تظاهرة وقعت في شهر (كانون الثاني/ يناير) من عام ١٩٩٤[١٢٨].

فضلاً عن هذا، أقرّت المحكمة الدستورية في وقتٍ لاحق عدم دستورية مشروع القانون استناداً إلى حيثيات الدستور الصادر في عام ١٩٤٦، الذي نصّ على أن «توفير التعليم المجانيّ والعام والعلمانيّ على جميع المستويات يدخل في نطاق الواجبات المنوطة بالدولة»[١٢٩]. بناءً على ذلك، تخلّت الحكومة عن مشروع القانون[١٣٠].

في أعقاب الفشل الذي واجهه مشروعا كلٍّ من سافاري وبايرو، أقرّ اليساريون واليمينيون نوعاً من التسوية المؤقّتة التي تستند إلى التمويل العام للمدارس الخاصة، ولا سيما المدارس الكاثوليكيّة، التي قامت بالتوقيع على عقود مع الدولة. من ناحيةٍ أخرى، أدّى الظهور المتزايد للأقليّة المسلمة على المستوى العام إلى تحفيز أنصار اليسار واليمين؛ لإنهاء معركتهم بشأن قضية تمويل المدارس[١٣١]. على النهج نفسه،

---

(١٢٧) Jean-William Dereymez, «Les Socialistes français et la laïcité,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 235; Coq, «Les Batailles de l'école,» pp. 101- 102, et Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, p. 113.

(١٢٨) Brechon, «Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française,» p. 68.

(١٢٩) المحكمة الدستورية الفرنسية، ١٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤، رقم DC 93-329.

(١٣٠) Laot, *La laïcité, un défi mondial*, p. 134, et William Safran, «Religion and Laïcité in a Jacobin Republic: The Case of France,» in: William Safran, ed., *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics* (Portland, OR: Frank Cass, 2003), p. 71.

(١٣١) Jean-Philippe Mathy, *French Resistance: The French-American Culture Wars* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), pp. 109-110.

تعاون أنصار اليسار واليمين في نهاية التسعينيات من القرن العشرين ومستهلّ العقد الأول من القرن الحادي والعشرين بغرض فرض الحظر على ارتداء الحجاب الإسلامي، في الوقت الذي تجاهلوا فيه نقاط الشقاق في ما بينهم كما سبق وأوضحنا في الفصل الثالث.

خاتمة

أصبحت العلمانيّة الحازمة هي الأيديولوجيّة السائدة في فرنسا نتيجةً للصراع الطويل الذي دارت رحاه بين أنصار العلمانيّة المناهضة لرجال الدين والكاثوليك المحافظين. كانت كل قوة من هاتين القوّتين تنظر إلى أنصار القوة الأخرى على أنّهم أعداء، وإلى المعركة الدائرة بينهما على أنّها منافسة متعادلة في محصلتها. على هذا الأساس، قاموا بإنشاء إمّا جمهوريات علمانيّة أو جمهوريّات كاثوليكيّة من خلال عدة تقلبات في أنظمة الحكم بين الثورة الفرنسية منذ اندلاع الثورة الفرنسيّة وحتى قيام الجمهورية الرابعة. طوال فترة هذا الصراع، كانت استعادة النظام القديم الذي يعود إلى الاتحاد الوثيق بين النظام الملكي والهيمنة الكاثوليكيّة بمثابة تهديدٍ دائم لأنصار الجمهورية المناهضين لرجال الدين وأحد أهداف الكاثوليك المحافظين. على الرغم من أن المحافظين تخلّوا عن فكرتهم في إعادة النظام الملكي والكاثوليكية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، بيد أنهم لا يزالون يقفون موقف المعارضة في وجه العلمانية الحازمة صاحبة اليد الطولى في فرنسا.

اتصف الصراع الدائر بين المناهضين لرجال الدين والمحافظين في فرنسا بأنه صراع أيديولوجيٌّ في المقام الأول. كانت المكاسب التي حققتها الدولة على المستوى الاقتصادي - على نحوٍ جزئي - من خلال قيامها بمصادرة ممتلكات الكنيسة في أثناء الفترة الأولى من حكم الجمهورية الثالثة محدودةً للغاية[١٣٢]. وفقاً لما يؤكّده بحقّ كلٌّ من سيمور ليبسيت وستاين روكّان، ركّزت الخلافات الدائرة بين الكنيسة والدولة في فرنسا، كما هو الحال في كثير من الدول الأوروبية الأخرى - في المقام الأول -

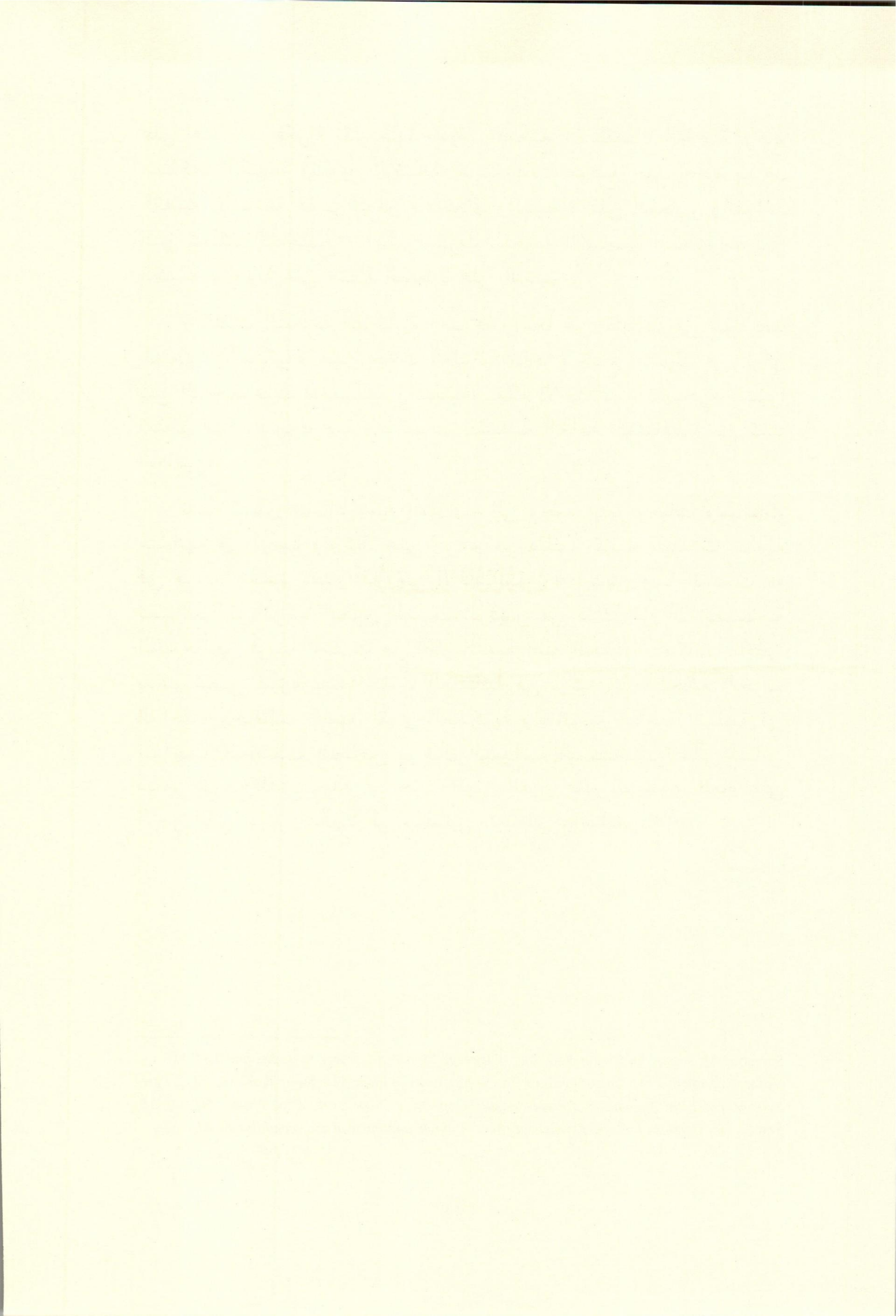
(١٣٢) كانت فقط ٢٠٠ مليون فرنك وفقاً لـ: Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*, p. 81.

على اهتمامات فكرية أكثر منها مادية: «صحيح أنّ القضايا الخاصّة بوضع ممتلكات الكنيسة وتمويل الأنشطة الدينيّة كانت موضع جدل حادّ، بيد أن القضية الأساسية كانت تتعلّق بالأخلاق والسيطرة على المعايير والقواعد التي تحكم المجتمع»؛ لذا، «ركزت القضية الأساسية المطروحة بين الكنيسة والدولة على مسألة **السيطرة على التعليم**»[١٣٣].

اختلفت التجربة الفرنسيّة اختلافاً واسعاً عن مثيلتها في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث جاءت العلمانية نتاجاً لإجماع متشابك في الرأي بين المجموعات العلمانية والدينية. يقدّم الاختلاف التاريخي تفسيراً للتطورات الأيديولوجيّة وتوجّهات السياسة العامة المتناقضة في كلتا الحالتين.

تشير المسارات التاريخية المتوازية إلى وجود أيديولوجيات وسياسات متشابهة في فرنسا وتركيا. على الرغم من ذلك، كانت سياسات الدولة في فرنسا تتّسم بقدر أقلّ من الإقصائية إزاء الدين مما اتسمت به نظيراتها في تركيا. يعزى السبب الرئيس في ذلك إلى أنّ العلمانية الحازمة في فرنسا تأسست في إطار الديمقراطية التعددية، وكانت تحظى بدعم شعبي كبير، بينما جاءت العلمانية في تركيا نتاجاً لحكم الحزب الواحد، وحافظت عليها القوى العسكرية والقانونية صاحبة السلطة في مواجهة المطلب الخاص برجال السياسة المنتخبين على أساس ديمقراطيٍّ، والذي تحدّد في حرية ظهور الدين على المستوى العام على النحو الذي سيُبيَّن تفصيلاً في الفصلين الخامس والسادس.

(١٣٣) Seymour M. Lipset and Stein Rokkan, «Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction,» in: Seymour M. Lipset and Stein Rokkan, eds., *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives* (New York: Free Press, 1967), p. 15, and Gould, *Origins of Liberal Dominance: State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe*. (التشديد في الأصل).



القسم الثالث

تركيا



الفصل الخامس

العلمانية الحازمة والتحدّي الإسلامي (١٩٩٧ ـ ٢٠٠٨)

عقد مجلس الأمن القومي التركي ـ الذي كان يتألّف آنذاك من رئيس الجمهورية سليمان دميريل، ورئيس الوزراء نجم الدين أربكان إلى جانب ثلاثة من الوزراء وستة من الجنرالات ـ اجتماعه الشهري في الثامن والعشرين من شهر (شباط/ فبراير) لعام ١٩٩٧.

هذا وقد أفرزت هذه القمة الخاصة عن حدوث انقلاب «ضعيف» ضد رئيس الوزراء أربكان؛ حيث قام الجنرالات بإجراء تغيير على العقيدة الأمنية الراسخة في أذهان الجيش؛ فعمدوا إلى تعريف مبدأ الرجعية على أنّه: أحد مصادر التهديد الرئيسة للأمن القومي، بل وتأتي بدرجة التهديد نفسها التي تشكلها المجموعة الإرهابية الكرديّة متمثلَة في حزب العمّال الكردستاني.

كان من نتاج هذا، أن حقّق الجنرالات نجاحاً في ما يتعلق بفرض هذه العقيدة الجديدة على الأعضاء المدنيين داخل مجلس الأمن القومي التركي، ليس هذا فحسب، بل وصل بهم الأمر إلى حدّ إجبار هؤلاء الأعضاء على التوقيع على أحد برامج محاربة الرجعيّة، والذي اشتمل صراحة أو ضمناً على ما يأتي:

أولاً: عملية تطهير للبيروقراطيين المشكوك في انتمائهم إلى جبهة الإسلاميين.

ثانياً: إغلاق دور تعليم القرآن ومدارس الأئمة والخطباء الإسلامية التي تقدّم دروساً للطلاب الذين لم يتمّوا الصف الثامن[1]. في هذا الصدد، يقدّم لنا البيان الصحافي الصادر عن مجلس الأمن القومي التركي شرحاً للأساس المنطقي للاجتماع حيث يؤكّد أنّ «العلمانية في تركيا لا تمثّل مصدر السلامة والأمن للنظام السياسي فحسب، إنما هي أيضاً. . . أسلوب حياة»[2].

في أعقاب اجتماع مجلس الأمن القومي التركي، واصل الجنرالات معارضتهم للحكومة الائتلافية التي ضمّت حزب الرفاه ممثّلاً بأربكان وحزب المسار الصحيح ممثَّلاً بتانسو تشيلر؛ فعمد أولئك الجنرالات إلى تنظيم عددٍ من الجلسات التنويرية مع وسائل الإعلام ورجال سلك القضاء بهدف كشف النقاب عن «مصدر التهديد الذي تمثله الرجعية على المجتمع التركي»، وتأكيد استعدادهم لاستعمال القوة العسكرية في مواجهة مثل هذا التهديد.

على الجانب الآخر أعلنت الحكومة استقالتها بعد شهرين. لم يكن الجنرالات وحدهم في بدء عملية ٢٨ (شباط/ فبراير)، بيد أنهم اكتسبوا تأييد كلٍّ من حزب الشعب الجمهوري وحزب صول الديمقراطي (حزب اليسار الديمقراطي) إلى جانب عدد من أعضاء السلك القضائي والشبكات الإعلامية الرائدة وبعض منظمات المجتمع المدني. في خضم أحداث انقلاب ٢٨ (شباط/ فبراير)، تمّ إقصاء ما يقرب من تسعمئة ضابط من ضباط الجيش[3] وعدد كبير من الموظفين الحكوميين من المدنيين من وظائفهم بسبب أساليب حياتهم الإسلامية المزعومة their alleged islamic ways of life؛ وهو ما حدا إلى وصف الشركات التي يديرها المسلمون المحافظون بأنها «رأسمال نظيف» يلقى معاملة غير عادلة في ما يتعلق بالعقود والعطاءات الحكوميّة. في الوقت ذاته تمّ فرض التحريم الصارم لارتداء الحجاب في جميع المؤسسات التعليميّة؛ كما أُغلقت مقارّ الدروس القرآنية وجميع الأقسام الثانوية (من الصف السادس إلى الثامن) التابعة لمدارس الأئمة

---

(١) انظر الملحق (ج) من هذا الكتاب.

(٢) MGK, «Press Declaration,» 28 February 1997, < http://www.mgk.gov.tr/basinbildiri1997/28subat1997.htm >.

(٣) Adaleti Savunanlar Derneği (ASDER,) *Ben Disiplinsiz Değilim* (Istanbul: ASDER, 2004), and Zühtü Arslan, *Avrupa İnsan Haklari Sözleşmesinde Din Özgürlüğü* (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2005), pp. 45-51.

والخطباء[٤]. فضلاً عن هذا، أجريت تعديلات على أنظمة القبول في الجامعات بغرض تصعيب الأمور على خريجي مدارس الأئمة والخطباء؛ بحيث أصبح قبولهم فيها ضرباً من المستحيل. كما فُرِضت قيود جديدة على إنشاء المساجد، ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحد، بل أصبحت المساجد الحاليّة خاضعة لرقابة صارمة من جانب الدولة.

فضلاً عن هذا، أقدمت المحكمة الدستورية على حلّ حزب الشعب الجمهوري وحرمت أربكان من ممارسة الحياة السياسية لمدة خمس سنوات[٥]. على الرغم من أن رجب طيب أردوغان ـ رئيس بلدية إسطنبول الشاب ـ كان هو المرشح الأوفر حظّاً لخلافة أربكان، إلا أنه أيضاً واجه حكماً بالسجن لمدة عشرة أشهر، بسبب إلقائه إحدى القصائد الشعرية[٦] التي تسببت في حرمانه من المشاركة في الحياة السياسية مدى الحياة.

على الجانب الآخر، سادت روح الثقة والتفاؤل بين الجنرالات في ما يتعلق بنجاح سياساتهم واستمرارها. يتضح ذلك جليّاً في تصريح رئيس هيئة الأركان العامة التركية الجنرال حسين كيري أوغلو في عام ١٩٩٩، الذي عبّر فيه عن ذلك بقوله: «إن حركة انقلاب ٢٨ (فبراير/ شباط) سوف تستمر لألف سنة»[٧]. على الرغم من ذلك، لم تدم الحركة لأكثر من سبع سنوات، بعد قيام أردوغان وأنصاره في عام ٢٠٠١ بتأسيس حزب العدالة

---

(٤) وفقاً لإعلان مجلس الأمن القومي التركي، بلغ عدد الدروس القرآنية التي جرى إغلاقها من قبل الدولة ٣٧٠، في حين بلغ عدد الموظفين العاملين في المؤسسات الدينية، والذين واجهوا اتهامات ١٢,٠٧١ شخصاً. انظر: «Kriz Aşilacak,» *Milliyet*, 31/3/2001, and Tuncer Çetinkaya, *En Uzun Şubat: Belge ve Şabitlerle Bir Dönemin Trajik Hikayeleri* (Izmir: Kaynak, 2005).

(٥) Dicle Kogacioglu, «Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey,» *Law and Society Review*, vol. 38, no. 3 (2004), pp. 448-452.

(٦) قال أردوغان في أحد خطاباته الأبيات التالية: «المآذن هي حرابنا، القباب هي خوذنا، المساجد هي ثكناتنا، والمؤمنون هم جنودنا». في معرض الدفاع عن نفسه، قال أردوغان: إنه ألقى هذه القصيدة في جنوب شرق الأناضول للمساهمة في التضامن التركي - الكردي. كما أشار إلى أن هذه القصيدة قد قام بكتابتها مؤسّس القومية التركية، غوكالب، وجرى نشرها في أحد الكتب الموصى بها من قبل وزارة التربية والتعليم. انظر: Metin Heper and Sule Toktas, «Islam, Modernity, and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdoğan,» *Muslim World*, vol. 93, no. 2 (2003), pp. 169-173.

أمضى أردوغان أربعة أشهر في السجن.

(٧) «Ilk Kez Konuştu,» *Şabah*, 4/9/1999.

والتنمية الذي حصل على ٣٤,٣ في المئة من الأصوات في الانتخابات الوطنية التي أجريت في ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢، وكان من جرّاء هذا أن أصبح هو الحزب الحاكم في البلاد بأغلبية ٣٦٣ مقعداً من أصل ٥٥٠ مقعداً في البرلمان. في المقابل خرجت من البرلمان الأحزاب الثلاثة التي كانت تحكم البلاد إبان «حركة انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير»، وهي الحزب الديمقراطي اليساري وحزب الوطن الأم وحزب العمل الوطني بعد حصولهم على نسبة ١,٢ و٥,١ و٨,٣ في المئة من الأصوات على التوالي. عمد البرلمان بتشكيله الجديد إلى إجراء تعديلٍ على الدستور بهدف تأهيل أردوغان لتبوّء منصب عام في الدولة، وبالفعل تمّ انتخاب أردوغان لرئاسة البرلمان، وما لبث أن أصبح رئيساً للوزراء.

هذا، وقد ضمّ كلٌّ من البرلمان الجديد ومجلس الوزراء ـ على عكس السياسات المتبعة إبان حركة انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير ـ عدة رجال سياسة ترتدي زوجاتهم وبناتهم الحجاب[٨]. فضلاً عن هذا، أقرّ البرلمان في آب/ أغسطس ٢٠٠٣ حزمة سابعة من الإصلاحات في محاولة للتكيّف مع المعايير المعمول بها في دول الاتحاد الأوروبي. بالإضافة إلى هذا، شملت الحركة إجراء عدد من التغييرات في مجلس الأمن القومي التركي، بما في ذلك إعادة هيكلة المجلس من خلال تعيين أمين عام مدني، وتجريد المجلس من نفوذه الذي يمارسه على الوظائف الحكومية في الدولة، وتحويله إلى هيئة استشارية. كما سطرت هذه الحركة الإصلاحية فعلياً النهاية لانقلاب ٢٨ شباط/ فبراير، ولا سيما في ما يتعلق بالرقابة التامة التي يمارسها الجيش على رجال السياسة من المدنيين.

على الرغم من هذا، ظل التدخّل العسكري في شؤون الحياة السياسية موجوداً نوعاً ما، إلى جانب استمرار فعالية بعض السياسات التي جرى فرضها إبان حركة انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير مثل تحريم ارتداء الحجاب في الجامعات وفرض قيود على مدارس الأئمة والخطباء والدروس القرآنية.

---

(٨) كان أردوغان من خريجي مدرسة الأئمة والخطباء، وكانت زوجته ترتدي الحجاب. لم تتمكن بناته ولا ابنه من متابعة دراستهم المدرسية والجامعية في تركيا، ومن ثم فقد ذهبوا إلى مدارس أمريكية؛ لأن بناته كن يرتدين الحجاب وابنه من ضمن خريجي مدارس الأئمة والخطباء.

السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: لماذا اتّبعت الدولة التركية سياسات إقصائيّة إزاء الدين تفوق إلى حدٍّ كبير ما هو متبعٌ في الولايات المتحدة الأمريكية، بل وتتجاوز ـ إلى حدٍّ ما ـ السياسات الاستبعادية المتبعة في فرنسا؟ لا يسعني في هذا الموضع إلا أن أقول: إن السياسات الإقصائية في تركيا جاءت نتاجاً للأيديولوجية العلمانية الحازمة المهيمنة والدور شبه الفاشستي «السلطوي» الذي أدّاه كلٌّ من الجيش والسلطة القضائية، وهو ما قلّص دور تيار المعارضة الديمقراطية في وجه هذه السياسات.

من ناحية أخرى، ثار الجدل القائم حول العلاقة بين الدولة والدين في تركيا بين مجموعتين ـ ألا وهما: الكماليون، والمحافظون المؤيدون للإسلام. حيث وجّه الكماليون انتقاداتهم إلى المحافظين؛ لأنهم لم يعتنقوا العلمانية، إلى جانب امتلاكهم أجندة إسلاميّة مستترة.

أما على الجانب الآخر، فيرى المحافظون أن الكماليين لا يدافعون عن العلمانية، بل يدافعون عن نظام مناهض للدين[٩]. ولا يعدّ الجدل الثائر بين الكماليين والمحافظين مجرّد صراع بين جبهة إسلامية وتيار مناهض للدين، بل هو نقاش حول «المعنى الحقيقي للعلمانية وكيفية ممارستها». في الوقت الذي وقف فيه الكماليون موقف المدافع عن العلمانية الحازمة التي تهدف إلى محو الإسلام خاصة، والدين بوجه عام من المحيط العام، يحاول المحافظون استبدال تلك العلمانية الحازمة بالعلمانية السلبية التي تسمح بظهور الدين على المستوى العام.

بادئ ذي بدء، سوف أتناول بالدراسة ستّاً من سياسات الدولة إزاء الدين في المدارس، وهي السياسات ذاتها التي تناولتها بالدراسة في الفصول الخاصة بنموذجي الولايات المتحدة الأمريكيّة وفرنسا باعتبارهما المتغيّر التابع، بعد ذلك، سوف أعمد إلى دراسة الصراعات القائمة بين أنصار العلمانيّة الحازمة وأنصار العلمانيّة السلبية. في نهاية المطاف، سوف أتتبّع أثر هذه الصراعات الأيديولوجيّة على عملية تشكيل السياسة العامة، ولا سيّما في ما يتعلق بثلاث قضايا مثيرة للجدل ألا وهي:

---

(٩) مقابلات شخصية أجراها المؤلف مع سياسين وأكاديميين أتراك، أنقرة وإسطنبول، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

ارتداء الحجاب، ومدارس الأئمة والخطباء، وإلقاء الدروس القرآنية.

أولاً: سياسات الدولة التركية إزاء الدين في المدارس

اتسمت سياسات الدولة التركية إزاء الدين بالطبيعة الإقصائيّة خاصة في المدارس، مقارنة بنموذج الولايات المتحدة الأمريكيّة وأيضاً النموذج الفرنسي، وهو ما ينعكس في الآتي.

١ ـ استخدام الطلّاب للرموز الدينية

في أعقاب أحداث انقلاب ٢٨ (شباط/ فبراير)، حُرّم ارتداء الحجاب بشكلٍ قاطع في جميع المؤسسات التعليميّة الحكوميّة منها والخاصة، بما في ذلك مدارس التعليم الابتدائي والثانوي والجامعات.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن قرار التحريم قد شمل جميع الطالبات، وأعضاء المؤسسة التعليمية، والجهاز الإداري. جاء هذا التحريم بمثابة نموذج مصغرٍ من التحريم الشامل الذي يتضمّن جميع الموظفين المدنيين، ويمتدّ ليشملَ ـ في بعض الأحيان ـ المواطنين الذين يرغبون في زيارة المؤسسات الحكوميّة، ومنها على سبيل المثال لا الحصر الجامعات والمباني العسكرية[١٠]، وهي القضية التي سوف أتناولها بشكل أوسع في وقت لاحق.

٢ ـ التعليم الديني الخاص والتعليم الديني وتمويل الدولة للمدارس الدينية

فرضت الحكومة التركية ـ منذ إغلاق المدارس في عام ١٩٢٤ ـ حظراً على التعليم الديني الإسلامي الخاص. لم يتوقّف الأمر عند هذا الحد، بل واجهت الأديان الأخرى أيضاً عدداً من المصاعب على مستوى

(١٠) كان الرئيس السابق نجدت سيزر يمنع النساء اللاتي يرتدين الحجاب من دخول القصر الرئاسي، بما فيهنّ زوجات أردوغان وزوجات غيره من رجال البرلمان من أعضاء حزب العدالة والتنمية. عندما أقدم أردوغان على زيارة الرئيس بوش في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤، كانت زوجته أمينة أردوغان في ضيافة السيدة لورا بوش في البيت الأبيض، فقام الرئيس بوش بزيارة غير متوقعة لحفل الشاي الذي كانت تقيمه زوجته على شرف السيدة أردوغان للترحيب بها. أثارت هذه المسألة نقاشاً في تركيا حول الفهم المختلف والممارسات المتناقضة للعلمانية بين الولايات المتحدة الأمريكية وتركيا.

التعليم الديني؛ حيث أُغلِقت مدرسة اللاهوت الوحيدة في عام ١٩٧٢، وهي المدرسة التابعة للكنيسة اليونانية الأورثوذكسية. منذ ذلك الحين، لم تكلّل المحاولات التي قامت بها الكنيسة لإعادة فتح المدرسة بالنجاح. على الرغم من ارتباط هذه الأحداث بحالة التوتر السائدة بين اليونان وتركيا، إلا أنّها لا تزال بمثابة انعكاسٍ لسياسات العلمانية الحازمة التي تنتهجها الدولة إزاء الدين في تركيا.

أدّى الحظر المفروض على أية مبادرة تتعلّق بالتعليم الديني الخاص، والضرورة المجتمعيّة لمثل هذا التعليم إلى قيام الدولة باتباع سياستين:

فرض التعليم الديني الإلزامي في المدارس الحكوميّة من **ناحية**، ومن **ناحية أخرى** فتح مقارّ إلقاء الدروس القرآنيّة ومدارس الأئمة والخطباء وأقسام اللاهوت؛ بيد أن الدولة التركيّة لم تهدف من وراء تلك السياسات إلى تعزيز الدين الإسلامي، بل كان هدفها يتمثّل في «إقحام موظفي وطلاب التعليم الديني في خضمّ النظام البيروقراطي بغرض جعلهم في النهاية خاضعين للدولة»، وكذا «بهدف فرض الرقابة الصارمة على شرعيّة الخطابات الدينيّة من خلال تحديد «إسلام» واحد»[١١].

نظراً لعدم السماح بوجود مدارس إسلاميّة في تركيا، قامت التيارات الإسلاميّة بفتح مدارس علمانيّة خاصة، وقامت بتدريس المناهج ذاتها التي تقوم بتدريسها المدارس العلمانيّة الحكوميّة. على الرغم من هذا، ما زالت تلك المدارس تتعرّض لوابل من الانتقادات من جانب أنصار العلمانيّة الحازمة؛ لأنّ القائمين على إدارتها من المسلمين المحافظين. فضلاً عن هذا، لا تعمل الدولة على توفير التمويل لهذه المدارس، ومثالاً على ذلك، بادرت حكومة حزب العدالة والتنمية في عام ٢٠٠٣ إلى إطلاق مشروع يقضي بقيام الدولة بتمويل الرسوم الدراسية في المدارس الخاصة لعشرة آلاف طالب من عائلات فقيرة؛ بيد أن هذا المشروع تمّ إيقافه على يد مجلس الدولة. من جانبه أعرب الرئيس أحمد سيزر عن تأييده للرفض، ويُعزى السبب في ذلك إلى الاعتراض على فكرة استعمال المال العام لصالح

---

(١١) Soon-Yong Pak, «Cultural Politics and Vocational Religious Education: The Case of Turkey,» *Comparative Education*, vol. 40, no. 3 (2004), p. 338.

المدارس الخاصة، ولا سيما أن بعضها يخضع لإدارة حركات إسلامية.

من ناحية أخرى، ظلّت أعداد المدارس الخاصة محدودة للغاية إلى حدّ أن ١,٩ في المئة من إجمالي عدد الطلاب في تركيا فقط، يتلقون تعليمهم في المدارس الخاصة في الوقت الحاضر[١٢].

٣ ـ الصلاة والتعهد

الجدير بالذكر أنه إلى جانب عدم السماح بتنظيم شعائر الصلاة في المدارس الحكوميّة أو الخاصة في تركيا، لا تزال توجد بعض القيود على ممارسات الطلاب الدينية الخاصة، وخير دليلٍ على مثل هذه القيود هو الجدل الذي ثار في شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٧ في إحدى المدارس الحكوميّة في إسطنبول، عندما سُجِّلت سرّاً شعائر الصلاة التي كانت تؤدّيها مجموعة صغيرة من النساء في إحدى الحجرات الدراسيّة بعد مواعيد الدراسة. من جانبها تناولت وسائل الإعلام المنتمية إلى العلمانيّة الحازمة (التي تضمّ تسع صحف وخمس قنوات تلفزيونية) الحدث على أنّه عمل غير شرعي.

بدورها، قامت النيابة العامة على الفور بملاحقة مدير المدرسة وعدد من المدرّسين. في حين تولت وسائل الإعلام التابعة للتيار المحافظ الدفاع عن هذه الصلاة الاختيارية باعتبارها جزءاً من حرية التعبير الديني[١٣].

على صعيد آخر، يقوم الطلاب في جميع المدارس الإبتدائية في تركيا بتلاوة التعهد التالي كل صباح، والذي لا توجد به أية إشارة إلى الله أو إلى القيم الدينيّة:

أنا تركي، لذا فأنا جدير بالثقة، وأعمل على هذا بجد. مبدئي قبل كل شيء: الدفاع عن القاصرين واحترام شيوخ بلادي، وحب وطني وأمتي أكثر من نفسي. هدفي: أن أنهض وأتقدّم. يا أتاتورك العظيم! أقسم أنني سوف أسير إلى الأبد في المسار الذي فتحته وباتجاه الهدف الذي وضعته، يا ليت في إمكاني أن أضحّي بنفسي من أجل الأمة التركية. كم هو سعيد من يقول: «أنا تركي».

---

(١٢) «Özel Okuldaki 50 bin Öğrenciye Devlet Desteği,» *Zaman*, 28/4/2006.

(١٣) «Namaz Düşmanliğina Tepki Yağdi,» *Zaman*, 1/6/2007.

ويبدو لنا جليّاً أن هذا القَسَم هو جزءٌ من مشروع الدولة لتدريب الطلاب على روح المواطنة العلمانية[١٤].

٤ ـ توجّهات السياسة العامة إزاء الدين

يُعاب على سياسات الدولة التركية إزاء الدين أنها متعارضة مع بعضها بعضاً، إن لم تكن متناقضة[١٥]؛ فمن ناحية، تتبع الدولة التركية سياسات متشددة إزاء الدين، ومن ناحية أخرى، تتيح فرص التعليم الديني في المدارس الحكومية، كما إنها تدير مدارس إسلامية حكومية.

ليس هذا فحسب، بل تقوم الدولة بدفع رواتب الأئمة في المساجد، على الرغم من أنهم ـ في الأساس ـ موظفون مدنيون في مديرية الشؤون الدينية «ديانت».

على الرغم من ذلك، يقوم الشعب بتمويل عمليّة تشييد المساجد وترميمها. كما أوضحنا في الفصل الثالث، توجد استثناءات خاصة في السياسات المطبّقة في فرنسا إزاء الأغلبية الكاثوليكيّة، وهو ما أطلق عليه بعض الباحثين مسمى «العلمانيّة الكاثوليكية»[١٦]. نخلص من هذا كلّه، إلى أنّ تلك السياسات التي تتبعها الدولة التركية لا تعني بالضرورة أنّها تقف موقفاً إيجابيّاً من الإسلام. يرجع ذلك إلى أربعة أسباب **أولها**، كما سبق وذكرنا، أن المغزى الرئيس الكامن وراء هذه المؤسسات ليس هو دعم الإسلام، إنما هو وضعه تحت رقابة الدولة[١٧] على سبيل المثال لا الحصر، تمارس مديرية «ديانت» دوراً رقابيّاً على جميع الوعظ والخُطَب،

---

(١٤) من أجل فلسفة تعليم قومية ودولانية في تركيا، انظر: Kenan Çayir, «Tensions and Dilemmas in Human Rights Education,» in: Zehra F. Kabasakal, ed., *Human Rights in Turkey* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

(١٥) Sami Selçuk, «Laiklik ve Demokrasi,» *Türkiye Günlüğü*, no. 56 (1999), esp. p. 48.

(١٦) Alain Boyer, «La Législation anticongréganiste, 1901-1904,» in: Patrick Cabanel and Jean-Dominique Durand, eds., *Le Grand Exil: Des Congrégations Religieuses Françaises 1901-1914* (Paris: Cerf, 2005), p. 46.

(١٧) Ismail Kara, Türkiye'de Laiklik Uygulamalan Açisindan Diyanet Işleri Başkanliği,» in: *Devlet ve Din Ilişkileri-Farklt Modeller, Konseptler ve Tecrübeler* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfi, 2003), pp. 92-106; Kadir Canatan, *Din ve Laiklik* (Istanbul: Insan, 1997), pp. 33-34, and Keyder Çağlar,, «The Turkish Bell Jar,» *New Left Review*, no. 28 (2004), p. 69.

التي تلقى قبل صلاة الجمعة، وذلك حتى من خلال إذاعة الموعظة أو الخطبة نفسها على عموم المساجد الموجودة في إقليم بأكمله مستعينة في ذلك بمكبرات الصوت بدلاً عن تخصيص إمام لكل جامع، والأكثر من ذلك، أن تطلب ديانت من الأئمة اختيار خطبهم من كتب الخطب القومية الجاهزة[١٨].

أما **السبب الثاني** فهو أن الدولة تسعى من وراء إقامة هذه المؤسسات إلى إيجاد نسخة من الإسلام قائمة على «الفردية»؛ بحيث تنحصر في ضمير كل شخص أو وراء جدران المنازل الخاصة والمساجد. مع مراعاة عدم تأثيرها على المحيط العام[١٩]. في حين أن **السبب الثالث** يتمثّل في قيام الدولة بمصادرة الموارد الماليّة الخاصّة بالمؤسسات الإسلاميّة إبّان فترة تأسيس الجمهورية، ولا تزال تمارس دورها الرقابي على هذه المؤسسات. وفي مقابل ذلك، يتوجّب عليها ـ على أقل تقدير ـ أن تسدّد رواتب الأئمة. أخيراً وليس آخراً، حينما يتسع نفوذ مدارس الأئمة والخطباء، ونطاق الدروس القرآنية، إلى جانب مديرية «ديانت» نفسها على المجتمع، عندئذٍ تتدخّل الدولة من أجل الحدّ من قدرَتها، على الرغم من أنها ـ في حقيقة الأمر ـ مؤسسات عامة.

في ضوء ما تقدم، تبقى ديانت إحدى المؤسسات التي يثور حولها الكثير من الجدل، انطلاقاً من الدور الرئيس الذي تؤدّيه في أجندة العلمانية الحازمة بغرض الإبقاء على الوضع الرقابي على الإسلام.

يعتبر هذا هو المبرر وراء الحظر الذي يفرضه قانون الأحزاب السياسيّة على أيٍّ من برامج الأحزاب السياسية بشأن الدعوة إلى إلغاء مؤسسة «ديانت»[٢٠].

على الجانب الآخر، تتملّك أنصار العلمانية الحازمة الرغبة في

---

(١٨) Ruşen Çakir and İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet Işleri Başkanliği Mümkün mü?* (Istanbul: TESEV, 2005), p. 34.

(١٩) Hamit Bozarslan, «Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'Empire ottoman et en Turquie kémaliste,» *Archives des sciences sociales des religions*, no. 125 (2004) et Ali Ulusoy, «Fransiz ve Türk Laikliğinin Karşilaştirilmasi,» *Liberal Düşücnce*, no. 14 (1999), pp. 96-1001.

(٢٠) المادة ٨٩ من قانون الأحزاب السياسية، رقم ٢٨٢٠.

الإبقاء على كيان «ديانت» ولكن في حدود معيّنة، بما في ذلك الحدّ من عدد الأئمة.

من ناحية أخرى، أرادت حكومة حزب العدالة والتنمية توظيف خمسة عشر ألف إمام جديدٍ؛ للافتقار إلى الأئمة في ٢٢,٣٤٤ مسجداً من مساجد تركيا البالغ قوامها ٧٥,٩٤١ مسجداً[(٢١)]. في المقابل، اعترض أنصار العلمانيّة الحازمة على مسألة التوظيف بقيامهم بحملة إعلاميّة مناهضة واسعة النطاق، وبالفعل نجحوا في إلغائه، فقد كانوا يهدفون في الوقت ذاته إلى الحد من مهام «ديانت». هذا، وقد عبّر أحد الباحثين المنتمين إلى العلمانيّة الحازمة عن استيائه من تحوّل «ديانت» إلى مؤسسة لنشر الإسلام[(٢٢)]، على الرغم من أنها أُنشِئت خصيصاً لتكون أداة لبثّ الأيديولوجية العلمانية.

على الجانب الآخر، يعدّ العلويون أحد الركائز الشعبية الهامة التي تركن إليها العلمانيّة الحازمة، وهم من الفئات التي تنتقد بشدة مؤسّسة «ديانت»[(٢٣)]، إلا أنّه يصعب تقدير عدد العلويّين في تركيا؛ لعدم وجود هويّة متجانسة في ما بينهم. في هذا الصدد، قامت ثلاث دراسات أجريت مؤخّراً بتقدير نسبتهم بواقع ١٠ في المئة من العلويّين و٨٩ في المئة من السنّة[(٢٤)]. يأتي هذا على الرغم من أن بعض الباحثين يرون أن العلويّين يمثلون نسبة تتراوح من ١٥في المئة إلى ٢٠في المئة. يوجه العلويّون ـ بصفة عامة ـ نقدهم إلى مؤسسة «ديانت» نتيجة تفضيلها الإسلام بمذهبه السني[(٢٥)]. على

---

(٢١) «Imam Ordusunun Gerekçesi Irtica,» *Milliyet*, 26/6/2003.

بلغ عدد الموظفين العاملين في ديانت ٨٨,٥٥٢ في عام ٢٠٠٤. انظر: Ali Bardakoglu, «Başyazi,» *Diyanet*, 1/3/2004.

(٢٢) Bülent Tanör, «Laiklik ve Demokrasi,» in: Ibrahim Ö. Kaboğlu, ed., *Laiklik ve Demokrasi* (Istanbul: Imge, 2001), pp. 23-24.

(٢٣) انظر: Elise Massicard, *L'Autre Turquie: Le Mouvement aléviste et ses territories* (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2005).

(٢٤) «The Survey of «Milliyet» and Kanda,» *Milliyet*, 21/3/2007; Ali Çarkoğlu and Binnaz Toprak: *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* (Istanbul: TESEV, 2006), p. 38, and *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* (Istanbul: TESEV, 2000), p. 139.

(٢٥) Çakir and Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet Işleri Başkanliği Mümkün mü?*, pp. 270-282.

الرغم من هذا، يوجّه بعض المفكرين من السنة الانتقادات إلى «ديانت»؛ لإبقائها على سلطة الدولة على الدين[٢٦].

إلى جانب الاستراتيجية العلمانية الحازمة للإبقاء على الإسلام تحت سيطرة الدولة، تتّسم سياسات الدولة التركية بأنها غير متّسقة؛ لأنها جاءت نتاجاً للصراعات القائمة بين أنصار العلمانية الحازمة المهيمنة والجبهة المعارضة من أنصار العلمانيّة السلبية.

ثانياً: أنصار العلمانيّة الحازمة وأنصار العلمانيّة السلبية

جرت عدة مناقشات حول «المعنى الحقيقي» للعلمانية، وذلك إبان فترة التعايش بين الرئيس الكمالي سيزر وحكومة حزب العدالة والتنمية المحافظ منذ عام ٢٠٠٢ وحتى عام ٢٠٠٧. في هذه الفترة، شدّد سيزر - بوصفه الممثل الرئيس للعلمانية الحازمة - مراراً على أن العلمانية تعني ضمناً «فصل الشؤون الدينية عن شؤون هذا العالم»، وبالتالي «يجب أن يبقى الدين في مكانه المقدّس داخل ضمير كل فرد»[٢٧]. في الوقت ذاته دعا سيزر في خطابه الذي ألقاه في الأكاديمية العسكرية إلى إمكانية تدخّل الدولة في «إيمان الفرد وعبادته»[٢٨]. في حين عاد كلٌّ من رئيس الوزراء أردوغان ورئيس البرلمان بولنت آرينك ليؤكّدا من جديد أنّ العلمانية ضمانة «لحرية الدين والضمير»[٢٩].

من ناحية أخرى، تعدّ المادة الرابعة والعشرون من الدستور النقطة المرجعيّة التي يستند إليها أنصار العلمانيّة الحازمة، ومفادها ما يلي: «لا يجوز لأحد استغلال. . . الدين. . . كذريعة لأغراض الحفاظ على مصالحه الشخصية أو نفوذه أو بناء النظام الأساس للدولة سواء من الناحية الاجتماعيّة أو الاقتصادية أو القانونية على مبادئ دينية، حتى ولو كان هذا جزئياً»[٣٠]. في حين وجّه أنصار العلمانية السلبية من أمثال - مصطفى

---

(٢٦) Ali Bulaç, «Sistemin Hiyerarşisi ve «Sünni Diyanet»,» *Zaman*, 21/1/2008.

(٢٧) «Laiklik Özgürlük Demek,» *Radikal*, 6/2/2004.

(٢٨) «Gücün Yetmez Ahmet Bey,» *Yeni Şafak*, 14/4/2006.

(٢٩) «Laiklik'te anlaşamadilar,» *Radikal*, 6/2/2006.

(٣٠) Oktay Ekşi, «Erdoğan ve Laiklik...,» *Hürriyet*, 30/9/2002.

أردوغان أستاذ القانون ذو الانتماءات الليبرالية ـ النقد إلى نصّ المادة في شأن «استغلال الدين» باعتبارها عبارة غامضة للغاية. كما وجّه نقده إلى عبارة «النظام الاجتماعي والاقتصادي للدولة» بوصفها شموليّة استبدادية[٣١]؛ لهذا، قرّر كلٌّ من أردوغان وإرينك الاستناد إلى روح المادة الثانية من الدستور التي تنص على أن العلمانية لا تعني مطلقاً «معاداة الدين»، «بل تدل ضمناً على أن الفرد باستطاعته أن ينتمي إلى أي معتقد أو طائفة يريدها، بما يتيح له حرية ممارسة العبادة، مع مراعاة عدم التمييز بسبب معتقداته الدينية»[٣٢].

في الوقت ذاته، قام أنصار العلمانية الحازمة من أمثال سيزر بتعريف العلمانية على أنها أيديولوجية رسمية وأحد الأساليب المتبعة في الحياة، فمن وجهة نظرهم، يجب ألا يكون للمعتقد الديني الذي يكمن في ضمير كل منّا أي تأثير على هذا العالم[٣٣]، في حين قام أنصار العلمانيّة السلبية بدءاً من تورغوت أوزال (١٩٢٧ ـ ١٩٩٣) وحتى عهد أردوغان، بوصف العلمانيّة على أنّها سمة من سمات الدولة وليست إحدى الخصائص التي يتّسم بها الأفراد، كما أقرّوا بأنّ الدين له تداعياته التي تفوق ضمير الفرد[٣٤]. وفي هذا الصدد، صرّح أردوغان مؤخراً بأنّه يضع تصنيفاً لنفسه على أنه «شخص علماني» من حيث «دعم الطابع العلماني للدولة»، لا من حيث إيمانه بالعلمانية باعتبارها شكلاً من أشكال الديانات[٣٥]. ففي بعض البلدان، مثل بلجيكا، لا تعتبر العلمانية أساساً ترتكز عليه الدولة، بل هي أحد المكونات الأيديولوجية للمجتمع»[٣٦]؛ ولذا تقوم

---

(٣١) Mustafa Erdoğan, «Anayasa'nin 24: Maddesi ve Laiklik,» *Zaman*, 24/4/2006.

(٣٢) Arinç's interview with Mustafa Karaalioğlu, «Laiklik Tanimim Gerekçede Yazili,» *Yeni Şafak*, 4/5/2006.

بالنسبة إلى أردوغان، انظر: «Anketlere Göre Baraji İki Parti Aşiyor; Üçümcüsü Sürpriz Olur,» *Zaman*, 5/5/2006.

(٣٣) «Laiklik Sosyal Bariş İçin Şart,» *Sabah*, 6/2/2005.

(٣٤) Füsun Üstel, «Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 260, et «Cami yerine Hastane Yapin,» *Sabah*, 14/6/2004.

(٣٥) «Erdoğan Sorulari Yanitladi,» *Sabah*, 15/5/2007.

(٣٦) Michel Ducomte, *La laïcité* (Toulouse, France: Editions Milan, 2001), p. 41.

الدولة البلجيكية بتمويل أنصار العلمانيّة في إطار برنامج تمويل طوائف دينيّة أخرى[٣٧]. على الرغم من أن العلمانية في بلجيكا تعتبر إحدى العقائد الشاملة المتعددة، وليست العقيدة التي تعترف بها الدولة رسمياً وتفرضها على الشعب، وهو ما يتصوّر أنصار العلمانية الحازمة تحقيقه في تركيا.

شكّل النقاش الجدلي الدائر حول العلمانية الحازمة والعلمانية السلبية الركيزة الأساسية في الصراع القائم بين أنصار الكماليّة وجبهة المحافظين[٣٨]، حيث تضم الجبهة الكمالية حزب الشعب الجمهوري والحزب الديمقراطي اليساري والجنرالات العسكريين وغالبية أعضاء المحكمة العليا والجمعية التركيّة لرجال الصناعة والأعمال إلى جانب مجموعة دوغان الإعلامية التي تتضمن عدداً من الصحف، مثل: **حريات** (*Hürriyet*)، **مليات** (Milliyet)، بالإضافة إلى قنوات التلفزيون (مثل قنال د). عندما قامت كلٌّ من الجمعية التركية لرجال الصناعة والأعمال ومجموعة دوغان الإعلامية بدعم اقتصاد السوق الحر الرأسمالي، فهما بذلك قد ابتعدا عن مبدأ الكمالية الخاص بالدولانية الاقتصادية. مع ذلك، فقد دافعوا عن هيمنة العلمانيّة الحازمة الكمالية التي تهدف إلى إلغاء الإسلام من المحيط العام.

استناداً إلى ملاحظات غول، تمتلك كلٌّ من الكمالية والأتاتوركية أيديولوجيات مختلفة[٣٩]؛ فأنصار الكمالية هم الذين يتّخذون من مبادئ أتاتورك الستة المتمثلة في العلمانية والوطنية والجمهورية والدولانية والشعبوية والإصلاحية عقائد غير قابلة للتغيير أو التفاوض. في حين يقوم أنصار الأتاتوركية من ناحية أخرى بإعادة تفسير هذه المبادئ وتحديثها

---

(٣٧) Guy Haarscher, *La Laïcité*, que sais-je? (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2004), pp. 51-53.

(٣٨) Şükrü Hanioğlu, «Iki Türkiye,» *Zaman*, 31/5/2004.

لأحد الأفلام الوثائقية المصوّرة حول العلمانية في تركيا، انظر: Omer Baristiran, *Secularism: The Turkish Experience: An Academic DVD* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

(٣٩) Nilüfer Göle, *Islam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler* (Istanbul: Metis, 2000), pp. 15-16, and Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), pp. 144-145.

بما يتماشى والظروف المتغيّرة في سبيل بلوغ الهدف - والوصول إلى مستوى الحضارة العالمية(٤٠).

الحقيقة أن قضية الكماليّة في تركيا هي قضية حسّاسة، بسبب وجود قانون (رقم ٥٨١٦) الذي يُعرّض كل من ينتقد أتاتورك للمساءلة القانونية. وهو ما حدث بالفعل مؤخراً في قضيتين مشهورتين تنظر فيهما المحاكم التركية، فعندما كتب حقّان البيرق إحدى المقالات في صحيفة **الميلي غازيت** (*Milli Gazete*) في عام ٢٠٠٠ يشير فيها إلى أنّ جثمان أتاتورك قد واراه الثرى من دون إقامة مراسم إسلامية للدفن. إلا أنّه وبعد أيام قليلة من صدور هذا المقال، اضطر حقّان إلى الاعتذار عن تضليله القراء بإقراره بأنّ جثمان أتاتورك قد أقيمت له هذه المراسم. على الرغم من ذلك، فقد حكم عليه بالسجن خمسة عشر شهراً؛ لانتهاكه قانون حماية أتاتورك، وقضى منها فعليّاً خمسة أشهر داخل السجن(٤١). المفارقة الواضحة هنا هي أن المحاكم العلمانية اتخذت مزاعم الصحافي حول عدم إقامة مراسم دفن إسلامية على أنها إهانة.

نسوق المثال الثاني، والمتمثّل في القضية المرفوعة ضد أتيلا يايلا، أستاذ العلوم السياسية ورئيس جمعية الفكر الليبرالي، حيث صرّح في عام ٢٠٠٦ في أثناء انعقاد إحدى جلسات هيئة المحلفين حضرها أقلّ من أربعين مستمعاً بقوله: «على الرغم من الدعاية الرسمية المنتشرة على نطاق واسع، لم تكن فترة حكم الحزب الواحد بين عام ١٩٢٥ وعام ١٩٤٥ بقيادة أتاتورك تقدّمية بالشكل المطلوب، بل كانت تتّسم في كثير من النواحي بالتخلّف». وأضاف قائلاً: «إن الأوروبيين الذين يشاهدون صور وتماثيل أتاتورك هنا سوف يسألون: «لماذا توجد صور وتماثيل الرجل نفسه في كل مكان؟»(٤٢).

---

(٤٠) M. Kemal Atatürk, *Nutuk I-III* (Istanbul: Türk Devrim Tarihi, [n. d.]); Genel Kurmay Başkanliği, *Atatürkçülük I-III* (Ankara: Genel Kurmay Başkanliği, 1983); Esra Özyürek, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey* (Durham, NC: Duke University Press, 2006), and Ertan Aydin, «Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: The Ülkü Version of Kemalism, 1933-1936,» *Middle Eastern Studies*, vol. 40, no. 5 (2004).

(٤١) Ahmet Kekeç, «Hakan Albayrak Hapse Giriyor ...,» *Yeni Şafak*, 21/4/2004.

(٤٢) Atilla Yayla, «Freedom of Expression in Turkey,» *International Herald Tribune*, 6/12/2006.

ومن جانبها أطلقت وسائل الإعلام الكمالية حملة ضد يايلا واصفة إياه بالـ «خائن»، وحكمت عليه المحكمة في عام ٢٠٠٨ بالسجن لمدة سنة وثلاثة أشهر، ولكنها أرجأت تنفيذ الحكم؛ لاحتمال إلغائه في حالة تعهد أتيلا بعدم الإقبال على مثل هذا «الجرم» مرة أخرى في غضون السنتين القادمتين[٤٣]. ونخرج من هاتين القضيّتين بدلالة على الهيمنة الكمالية والاستخدام الأيديولوجي للسلطة القضائيّة في تركيا.

على الرغم من الهيمنة الكماليّة على البيروقراطية، فإن المحافظين المؤيّدين للإسلام قد اكتسبوا مكانة على مستوى المجتمع المدني ووسائل الإعلام. في الوقت ذاته، بذلت كلٌّ من الصحف المحافظة، مثل: **زمان ويانى شفق** (*Zaman and Yeni Şafak*) وقنوات التلفزيون، مثل: STV وقنال ٧، وجمعيات الأعمال، (مثل: توسكون (TUSKON) و (MÜSİAD))، والجمعية التركية لرجال الصناعة والأعمال، إلى جانب رجال السياسة المحافظين، بذلت محاولاتها للوقوف أمام تيار العلمانية الحازمة. حيث يتركز وجود رجال السياسة المحافظين، بذلت في الأحزاب المحافظة مثل: حزب العدالة والتنمية، أو الوطنية ممثلاً بحزب العمل الوطني، واليمين الوسط ممثّلاً في الحزب الديمقراطي[٤٤] وحزب الوطن الأم. فقد فضّل هؤلاء المحافظون العلمانية السلبية التي تسمح بظهور أفضل للدين على المستوى العام.

فضلاً عن هذا، ضمّ أكبر تحالف للمحافظين يهدف إلى ترسيخ مبادئ العلمانيّة السلبية في تركيا عدداً من المثقفين الليبراليين من أمثال: مصطفى أردوغان (Mustafa Erdodğan) وشاهين ألباي (Şahin Alpay) وغولاي غوكتورك (Gülay Göktürk)[٤٥]، إلى جانب عدد من الجمعيات مثل: جمعية الفكر الليبرالي، ومؤسسة الدراسات الاقتصادية والاجتماعية

---

(٤٣) «Atilla Yayla Gözetim Altinda Tutulmayacak,» *Zaman*, 17/3/2008.

(٤٤) عمد حزب المسار الصحيح إلى تغيير اسمه إلى الحزب الديمقراطي في ٢٠٠٧.

(٤٥) Mustafa Erdoğan: *Rejim Sorunu* (Ankara: Vadi, 1997), and «Anayasa Mahkemesi Nasil Karar Veriyor: Başörtüsü Karari,» *Liberal Düşünce*, vol. 3, no. 9 (1998), pp. 5-16; Şahin Alpay, «Türk Modeli Laikliğin 21: Yüzyilda Geleceği,» in: *Devlet ve Din Ilişkileri-Farklt Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*; Gülay Göktürk, «Zorunlu Din Dersi,» *Bugün*,7/7/2006.

التركية. من ناحية أخرى، أبدى الليبراليون معارضتهم لحزب الشعب الجمهوري وأنصار العلمانيّة الحازمة بسبب موقفهم الإقصائي إزاء الدين. كما وجّه الليبراليون نقدهم إلى حزب العدالة والتنمية الحاكم لسببين: **أولهما** أن حزب العدالة والتنمية يفتقد الكثير من الجوانب الإصلاحية، وهو ما ينعكس في إبقائهم على مديرية الشؤون الدينية «ديانت» وفي تطبيقهم نظام التعليم الديني الإلزامي. نخلص من هذا بأن حزب العدالة والتنمية حافظ بذلك على الوضع القائم بدلاً عن قيامه بإجراء إصلاح ذي أهمية من شأنه دعم جهود الفصل بين الإسلام والدولة. **ثانياً**: على الرغم من دفاع حزب العدالة والتنمية عن حريات مسلمي المذهب السني، فقد فشل في تقديم هذه الحريات في قالب أوسع يحتضن جميع الطوائف من أمثال العلويين في تركيا.

من ناحية أخرى، وجه معتنقو الدين الإسلامي انتقادهم الشديد إلى حزب العدالة والتنمية؛ لأنه تجاهل جذوره الإسلامية وأدّى بالبلاد إلى الوقوع تحت سيطرة الاتحاد الأوروبي. طبقاً لبيانات التقرير الصادرة مؤخراً، ومفاده أن مؤيدي دولة إسلامية مبنيّة على الشريعة لا يمثلون سوى ٩ في المئة فحسب من المجتمع[٤٦]. على جانب آخر، يمثل حزب السعادة الخاص بأربكان المذهب الإسلامي المعتدل، فهذا الحزب لا يدافع عن الدولة الإسلامية، كما إنّه لا يساند الدولة العلمانيّة على نحو صريح، بيد أنه يعارض انضمام تركيا إلى عضويّة الاتحاد الأوروبي. على الوتيرة نفسها، كان لبعض الصحف أمثال: **ميلي غازيت** (*Milli Gazete*) و**فاكيت** (*Vakit*)، مواقف مماثلة لموقف حزب السعادة من هذه المسألة. تلك المواقف التي أعقِدُ مقارنةً بينها وبين موقف اليمين المسيحي في الولايات المتحدة الأمريكيّة، من واقع دفاع حزب السعادة عن السيطرة الثقافيّة للإسلام في تركيا.

على الجانب الآخر، فإنّ الفرق بين المحافظين والليبراليين يشبه إلى حدّ بعيد التمييز بين أنصار الاستيعابيّة وأنصار الانفصاليّة في الولايات المتحدة الأمريكية.

---

(٤٦) Çarkoğlu and Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, p. 75.

فالمحافظون هنا (ويعني بهم حزب العدالة والتنمية) يماثلون أنصار الاستيعابية (ويعني بهم الحزب الجمهوري) في الولايات المتحدة الأمريكيّة، من حيث وضع تشريع ينظم العلاقات الوثيقة بين الدولة والدين. في حين يتشابه أنصار الليبراليّة التركية مع أنصار الانفصالية الأمريكيّة، من حيث سعي أولئك إلى تحقيق فصل تام وواضح بين الدين والدولة؛ ولذا يوجّه أنصار الانفصالية نقدهم إلى وضع «ديانت». يأتي هذا في الوقت الذي ينظر فيه المحافظون إلى «ديانت» على أنّها مؤسّسة ضروريّة لتفادي الوضع الفوضوي الذي قد يحدث نتيجة ترك المساجد في أيدي الجماعات الإسلاميّة[٤٧]؛ لهذا السبب، اقترح آرينك أن تصبح «ديانت» مؤسّسة مستقلّة يقوم على تمويلها مؤسسات خاصة بدلاً عن تمويلها من ميزانية الدولة، إلا أنّ اقتراحه لاقى تجاهلاً أو ما يمكن أن نعتبره رفضاً من جانب أنصار العلمانيّة الحازمة والمحافظين[٤٨]. كل ما يمكن قوله في هذا الموضع أنّ «ديانت» كانت تتمتّع بشعبية كبيرة لدرجة أنّ نسبة الدعم الشعبي لها وصلت إلى ٨١,٧ في المئة طبقاً للاستفتاء العام[٤٩].

نتناول بالتحليل في الأقسام التالية أنصار كلٍّ من العلمانية الحازمة والعلمانيّة السلبية في تركيا؛ فنجد أن عدداً من الباحثين تدارك الجدل الثائر بين هاتين الجبهتين من خلال استعمال مصطلحات كثيرة. فوجّه الكثير منهم انتقاده إلى الممارسات العلمانيّة المتشدّدة للدولة التركية (تطرّف علماني)[٥٠]. هذا، وأحبّذ هنا استخدام لفظة العلمانيّة الحازمة؛ لأنّها أقلّ معياريّة.

فضلاً عن هذا، لدينا تصنيف آخر يُطلق عليه الأيديولوجيّة المهيمنة

---

(٤٧) المقابلات الشخصية التي أجراها المؤلف مع رجال السياسة من أعضاء حزب العدالة والتنمية، في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤، أنقرة، تركيا.

(٤٨) «Diyanet Kaldirilsin mi?,» *Milliyet*, 6/5/2006, and Bekir Karliğa, «Diyanet Işleri Başkanliğinin Dini Düşüncenin Gelişmesi ve Dini Hayatm Şekillenmesindeki Rolü,» *Diyanet*, 6-10/3/2004.

(٤٩) *Türkiye'de Din*, Toplum ve Siyaset, p. 16.

(٥٠) Selçuk, «Laiklik ve Demokrasi,» and Nur Vergin, «Din ve Devlet Ilişkileri: Düşüncenin «Bitmeyen Senfoni'si,» *Türkiye Günlüğü*, no. 72 (2003), pp. 23-54.

في تركيا العلمانية (laicism) بدلاً عن لفظة (secularism) في الولايات المتحدة الأمريكية(٥١). في الوقت الذي يبالغ فيه التصنيف في التباينات الموجودة بين أنظمة العلمانية الحازمة والسلبية، في حين يتجاهل أوجه الشبه بينهما - التي تتمثّل في عدم وجود دين رسمي وغياب الرقابة الدينية على القضاء والتشريع.

١ - أنصار العلمانية الحازمة

قام كلٌّ من السياسيين الكماليين والبيروقراطيّين ورجال الأعمال والصحافيين بالدفاع عن العلمانيّة الحازمة، متذرّعين في ذلك بتعريف المحكمة الدستورية التركية للعلمانية (الحازمة)(٥٢). وفقاً لما تراه المحكمة، فالعلمانية لا تعني الفصل بين الدين والدولة، بل تدلّ ضمناً على الفصل بين الشؤون الدينية من ناحية وشؤون العالم من ناحية أخرى. كما إنّ العلمانية تعني «الفصل بين الحياة الاجتماعيّة والتعليم والأسرة والاقتصاد والقانون والعادات ونظم اللباس... إلخ. من ناحية... والدين من الناحية الأخرى»(٥٣). ارتأت المحكمة أن العلمانيّة أوسع نطاقاً من أي نظام سياسي، فهي بمثابة «فلسفة الحياة التركية». الأكثر من ذلك أنّ المحكمة تنظر إلى العلمانية على أنها عقيدة رسمية شاملة، ومبدأ شامل يسبق جميع الحقوق والحريات، وهي أيضاً أحد مشروعات الهندسة الاجتماعية التي تضفي الصفة العلمانية على المجتمع(٥٤). في هذا الصدد، يختلط تعريف المحكمة للعلمانية بمفهوم العلمنة.

فالعلمانية عبارة عن نظام دستوري يضع الحدود السياسية بين الدولة والدين، في حين تشير العلمنة إلى العمليّات الاجتماعية مثل انحطاط

---

(٥١) Andrew Davison, «Turkey, a «Secular» State?: The Challenge of Description,» *South Atlantic Quarterly*, vol. 102, nos. 2-3 (2003), pp. 333-350.

(٥٢) Zühtü Arslan, «Jüristokratik Demokrasi ve Laiklik: Türk Laikliğinin Siyasal Işlevi Üzerine,» *Liberal Düşünce*, nos. 38-39 (2005), pp. 45-54.

(٥٣) المحكمة الدستورية التركية، ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧؛ رقم ١٩٩٨/ ١. للانتقادات التي ثارت حول هذا القرار، انظر: Mustafa Erdoğan, «Religious Freedom in the Turkish Constitution,» *Muslim World*, vol. 89 (1999), pp. 377-388.

(٥٤) المصدر نفسه.

المستوى الديني في ما يتعلق بالإيمان والانتماء والممارسة وفرديّة الدين التي تسير جنباً إلى جنب مع تآكل دوره العام[٥٥]. من ثَم، تخلط المحكمة بين هاتين الظاهرتين المتباينتين عند تعريفها للعلمانيّة.

في ضوء ما تقدّم، فإنّ مفهوم المحكمة الدستورية عن العلمانيّة له أساسان فلسفيّان:

أولهما: أنّ المحكمة تتبنّى وجهة نظر عصرية، بزعمها حدوث تحوّل انتقل بالمجتمعات التقليدية المتخلّفة إلى مجتمعات حديثة متطوّرة. بحيث تعتمد النوعية الأولى من المجتمعات على العقائد الدينيّة، بينما تعتمد الأخرى على العلم والعقل[٥٦]؛ لذا ترى المحكمة أن العلمانيّة أوسع نطاقاً من أي نظام سياسي: فهي المرحلة النهائية للتطوّر المؤسّسي والفكري في المجتمعات»[٥٧]. يتمثّل الأساس **الثاني** في وجهة النظر الحضارية للمحكمة عن الإسلام والمسيحية؛ فوفقاً لما تراه المحكمة، يجب أن تكون العلمانية التركية أكثر صرامة من العلمانية في البلدان الغربية عن طريق إضافة مزيد من القيود على الحريات الدينية للتمييز بين الإسلام والمسيحية، فهي تنظر إلى الإسلام على أنّه برنامج عمل للمجتمع يشمل الحياة بجميع جوانبها؛ وذلك بغرض السيطرة على مثل هذا الدين، فمن الضروري تطبيق علمانية صارمة تقصر مسألة الدين على الجوانب الروحانية للفرد، وبما لا يسمح للدين بأن يؤدي أي دور اجتماعي، على الرغم من أن ذلك ليس ضرورياً في المجتمعات المسيحية[٥٨].

---

(٥٥) Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994), pp. 19-39, and Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), pp. 2-3.

في الفصول حول فرنسا، استخدمت مصطلح قوانين العلمنة (Secularization Laws) في الإشارة إلى الإصلاحات السياسية الفرنسية لأغراض علمنة النظام القانوني والتعليم. كان ذلك مختلفاً تماماً عن العلمنة الاجتماعية التي نناقشها في هذا الموضع.

(٥٦) لتأكيد أحد رجال القضاء السابقين في المحكمة الدستورية على الفصل بين التعليم الديني العقائدي والعلمي العلماني، انظر: Yilmaz Aliefendioğlu, «Laiklik ve Laik Devlet,» in: Kaboğlu, ed., *Laiklik ve Demokrasi*, pp. 82-83.

(٥٧) المحكمة الدستورية التركية، ٧ آذار/ مارس ١٩٨٩، رقم ١٩٨٩/ ١٢.

(٥٨) المصدر نفسه.

لقد تبنّت المحكمة الدستورية واستشهدت بكتابات نيازي بيركيس في تعريف العلمانية(٥٩). يعد بيركيس أحد الباحثين الكماليين الذين أرسوا منظوراً عصريّاً وحضاريّاً في كتابه المتعلّق بتطوّر العلمانية في تركيا.

كما يؤكّد هذا الباحث الانقسام القائم بين ما هو تقليدي وما هو حديث، بل ويعلن تدمير السابق: «من دون انهيار الهيكل التقليدي، وقد تُحدث الاتجاهات والدعم الفني والاقتصاد الحديث تغييراً طفيفاً مواتياً للنمو»(٦٠). على حدّ قول بيركيس، «توجد تباينات بين أسس الأنظمة القانونية الإسلامية ونظيرتها الغربيّة على نحو لا يمكن التوفيق بينها، فهي بمثابة أسس قانونيّة لحضارتين مختلفتين ـ حضارة العصور الوسطى والحديثة»(٦١). من هذا المنطلق، نجد تشابهاً كبيراً بين كتاب بيركيس والكتاب الذي ألّفه برنارد لويس بعنوان **نشأة تركيا الحديثة** ـ وهو كتاب آخر ذو تأثير كبير انطلاقاً من منظوره الحضاري والعصري. على هذا الأساس، نجد أن لويس يتفق مع بيركيس عندما يذهب إلى أن الإصلاحات الكمالية تعني أن تركيا تخلّت عن الحضارة الإسلامية وأصبحت جزءاً من الحضارة الغربية(٦٢). يرى بيركيس، أن سيطرة الدولة على الدين أصبحت أمراً محتوماً في تركيا؛ لأن الفصل التام بين الدولة والدين ليس ممكناً في مجتمع مسلم، ويُعزى ذلك إلى الجوهر السياسي الإسلامي. في هذا الصدد، «تنطوي العلمانية الكمالية على قيود سياسية وقانونية وتعليمية على الدين»(٦٣). لهذا السبب «يعد من الخطأ، بل ومن غير المناسب النظر إلى العلمانيّة الكماليّة على أنّها ضربٌ من ضروب

---

(٥٩) المحكمة الدستورية التركية، ١٦ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧، رقم ١٩٩٨/ ١.

(٦٠) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998), p. 507.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٦٢) Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1968), p. 234.

للانتقادات حول وجهة نظر لويس المؤيدة للعصرنة، انظر: Erik Jan Zürcher, «The Rise and Fall of «Modern» Turkey,» <http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp/Research/Lewis.htm>, (accessed on 26 February 2006).

(٦٣) Niyazi Berkes: *The Development of Secularism in Turkey*, pp. 480-481, and «Historical Background of Turkish Secularism,» in: Richard N. Frye, ed., *Islam and the West* (The Hague: Mouton and Co., 1955).

الفصل بين الكنيسة والدولة». يضيف بيركيس بقوله: «لم تكن العلمانيّة الكماليّة سوى رفض لأيديولوجية حكم الدولة الإسلاميّة»[٦٤] وبالتالي «افتقرت إلى إحدى العقائد الإيجابيّة»[٦٥]. في الوقت ذاته، يخشى بيركيس أن يؤدّي الفصل التام بين الدولة والدين إلى تفجير طاقات الدور الاجتماعي للإسلام[٦٦]؛ ولذا، فقد دعا المحافظين المسلمين ممن هم على دراية تامة بالسيطرة الكمالية على الإسلام إلى فصل فعلي بين الدولة والدين. الغريب في الأمر أن ذلك «لن يكون على أساس إسلامي، بل على أساس الحقوق الدستورية في حرية ممارسة الدين»[٦٧]. لذلك، فقد توقّع بيركيس بالفعل تحوّل الجماعات المؤيدة للإسلام من العلمانية المعارضة إلى العلمانية السلبية المتشدّدة.

على الوتيرة نفسها، كتابٌ آخر يتناول العلمانية الحازمة الكلاسيكية وهو **العلمانية في تركيا** لصاحبه سيتن أوزيك؛ فقد سار أوزيك على نهج بيركيس في تبنّي العصرنة والحضارة، فهو يؤكد أن تحديث المجتمعات الغربية وعلمانيتها، ينبغي أن يؤخذا نموذجاً يحتذى به في تركيا؛ لأن جميع الأديان تحط من «قيمة الإنسان» وتنشر «الإيمان بالقضاء والقدر» وتدافع عن «أحد النظم الاجتماعية القائمة على الاستغلال الاقتصادي» و«تخدّر الظالم والفقير بفكرة الآخرة»[٦٨].

كما يرى أوزيك أيضاً أن سياسات الدولة العلمانيّة في تركيا هي بحق «أكثر تشدّداً وإقصائية» إزاء الدين من نظيرتها في البلدان الغربية؛ لأن غالبية الأتراك من المسلمين. الإسلام بدوره ـ على عكس المسيحية ـ ليس مجرد ديانة فحسب، بل هو إحدى الأيديولوجيات السياسية، وهو

---

(٦٤) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 499.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٢.

(٦٦) يشابه بيركيس كارل ماركس الذي رثى في قصيدة بعنوان «في القضية اليهودية» وتحسّر على ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية عندما أدى الفصل بين الكنيسة والدولة إلى تقوية التديّن العام. انظر: Karl Marx, *Selected Writings*, edited by Lawrence H. Simon (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1994), pp. 6-7.

(٦٧) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp. 499-500.

(٦٨) Çetin Özek, *Türkiye'de Laiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri* (Istanbul: I. Ü. Hukuk Fakültesi, 1962), pp. 152 and 527.

ما يفسّر معارضة المسلمين الدائمة للعلمانيّة؛ فعلى النقيض من هذا، لم نشهد مقاومة مماثلة من جانب الأصوليين المسيحيين في المجتمعات الغربية، مثل فرنسا، بسبب الطبيعة غير السياسية للدين المسيحي[٦٩]. من ثَمّ، ينبغي أن تتخلّص تركيا من الإسلام كي تصبح جزءاً من الحضارة العالمية بوجه عام والغرب المعاصر بوجه خاص[٧٠].

نخلص من ذلك، إلى حقيقة أن المحكمة الدستورية وبيركيس وأوزيك لديهم مفاهيم مشتركة عن العلمانية والعصرنة والإسلام؛ حتى إن الباحثين في نظرية العصرنة والحضارة التي تمّ تناولها بالنقاش في الفصل الأول سيجدون أن هذا الفهم مبنيٌّ على نظرياتهم التي تتسم بالبساطة والاختزال.

فضلاً عن هذا، لم تأتِ العصرنة نتاجاً لعملية تقدّم خطيّة في «الغرب» أو في أي مكان آخر. إلى جانب ذلك، لا ينمّ الإسلام أو المسيحية عن تناغم كما ينعكس في تفسيراتهم المحليّة المعقّدة والتفاعلات المتعددة لأتباعهم مع الدول. كما يشير هذا الكتاب على وجه الخصوص إلى النشاط السياسي للكاثوليك في فرنسا والإنجيليّين في الولايات المتحدة الأمريكية. يأتي هذا إلى جانب إشارته إلى حقيقة أن أنصار العلمانيّة الحازمة لن يتمكنوا من فرض سياسات «صارمة» إزاء الإسلام طالما مثّل المسلمون في تركيا تهديداً أو رفضاً إزاء العلمانية.

خلاصة القول، ينظر أنصار العلمانية الحازمة إلى الإسلام على أنّه دين سياسي بالفطرة وأحد المعوّقات التي تقف أمام تحديث المجتمع التركي على كلا المستويين الاجتماعي والسياسي؛ لذا حاول هؤلاء إبعاد الإسلام عن المحيط العام، في حين أنهم لم يدّخروا جهداً على المستوى اللاهوتي من أجل إيجاد معنى جديد للإسلام يقتصر على الضمير الفردي ولا يتدخّل في أسلوب الحياة الشخصي، بدءاً من شرب الكحول إلى ارتداء النساء ثوب السباحة.

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥، ١١٢، ١١٦ و٥٢٢. يصف أوزيك القانون الإسلامي بأنه «قانون صحراوي عمره قرون» (ص ١٤٣ و١٥٣).

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٢٠.

٢ ـ أنصار العلمانية السلبية

تعدّ أحزاب الوسط اليميني من أهم الجبهات المدافعة عن العلمانية السلبية في تركيا خلال الفترة من الخمسينيّات وحتى التسعينيّات (راجع الفصل السادس). على الجانب الآخر، مرّ المحافظون المؤيّدون للإسلام بمرحلة تحوّل في أواخر التسعينيّات نتيجة تكيّفهم مع عمليّة العولمة وقمع الدولة الذي عاشوه إبّان أحداث انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير[٧١]. شرع المحافظون إلى تأييد انضمام تركيا إلى عضوية الاتحاد الأوروبي، كما قدّم هؤلاء نموذج العلمانية السلبية لتكون بديلاً عن العلمانية الحازمة المهيمنة.

أعلن علي بولاقِ ـ وهو كاتب إسلامي له كتابات مؤثرة ـ أن الإسلام «السياسي» القائم على الدولة قد مات، وطالب بوضع أسس لإسلام «مدني» جديد قائم على الفرد، ولا يتعارض مع العلمانية بوصفها نظاماً سياسياً»[٧٢].

من ناحية أخرى، لعبت حركة كولن ـ وهي الحركة التي قادها فتح الله كولن، الذي كان يعيش في منفى شبه إرادي في الولايات المتحدة الأمريكيّة منذ عام ١٩٩٩ ـ دوراً رائداً في هذا التغيير، فكان كولن يتفادى الوقوع في مناقشات جدلية بصفة عامة تستقطب الكثير من الناس. «عندما حالت قضية تحريم ارتداء الحجاب دون ذهاب غالبية البنات المحجبات إلى المدرسة، كانت حركة كولن من أوائل الذين شدّدوا على أهمية تعليم البنات وإن جاء ذلك على حساب التوصّل إلى حلّ وسط في مسألة ارتداء الحجاب»[٧٣]. من جانبها قامت الحركة بالتنسيق بين أكثر من خمسمئة مدرسة في حوالى مئة بلد مختلفة، هذا إلى جانب ثماني

---

(٧١) Ahmet T. Kuru, «Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases,» *Political Science Quarterly*, vol. 120, no. 2 (2005); Hasan Kösebalaban, «The Impact of Globalization on Islamic Political Identity,» *World Affairs*, vol. 168, no. 1 (2005), Ihsan D. Daği, «Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey,» *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, vol. 13 (2004), pp. 135-151, and Menderes Çinar and Burhanettin Duran, «The Specific Evolution of Contemporary Political Islam in Turkey and Its «Difference»,» in: *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party* (Abingdon, UK: Routledge, 2007).

(٧٢) انظر مقابلة بولاق، في: *Aksiyon* (7 November 1998).

انظر أيضاً: Ali Bulaç, *Din, Develt ve Demokrasi* (Istanbul: Zaman Kitap, 2001), pp. 11-65.

(٧٣) Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, p. 115.

جامعات. كان لدى هذه المدارس برنامج تدريس علمانيّاً إلى جانب تعليم اللغتين الإنكليزية والتركية، بالإضافة إلى اللغات المحلية. ترتبط تلك الحركة أيضاً بعدة وسائل إعلام عالمية، بما في ذلك تلفزيون STV الذي يبثّ إرساله في جميع أنحاء العالم وجريدة **زمان** التي تجري طباعتها في عشرة بلدان. كما ارتبطت الحركة بجمعيّة توسكون للأعمال التي ضمّت اثني عشر ألف رجل أعمال[٧٤].

فضلاً عن هذا، أسّست الحركة في نهاية التسعينيّات مؤسّسة الصحافيين والكتّاب، وهي المؤسسة التي بدأت أعمالها بتنظيم ورش عمل لمنع حدوث استقطاب اجتماعي وسياسي والبحث عن عقد اجتماعي جديد في تركيا، وقد ضمّت كل ورشة من ورش العمل «أبانت» التي كانت تعقد سنويّاً ما يقرب من خمسين مفكراً تركيّاً ينتمون إلى أيديولوجيات تباينت تبايناً كبيراً. هذا، وقد خُصِّصت ورشة العمل الأولى في عام ١٩٩٨ لمناقشة مسألة الإسلام والعلمانية. أكّدت تلك الورشة في بيانها الصحافي على توافق السيادة الوجودية لله مع السيادة السياسية التي يمارسها الناس، كما نظر الاجتماع الثاني لورشة العمل في العلاقات بين الدولة والمجتمع والدين[٧٥]. وقد اكتسبت ورش العمل في ما بعد بعداً دوليّاً، وهو ما يبدو جليّاً في انعقاد الاجتماع السابع في عام ٢٠٠٤ تحت عنوان «الإسلام والديمقراطية والعلمانية: التجربة التركية» بجامعة جونز هوبكنس، في بالتيمور - ميريلاند. في العام نفسه، انعقد الاجتماع الثامن في مقر البرلمان الأوروبي في بروكسل لمناقشة مسألة انضمام تركيا إلى عضوية الاتحاد

---

(٧٤) Ahmet T. Kuru, «Fethullah Gülen's Search for a Middle Way between Modernity and Muslim Tradition,» and Bekim Agai, «The Gülen Movement's Islamic Ethic of Education,» in: M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, eds., *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003); Mehmet Kalyoncu, *A Civilian Response to Ethno-religious Conflict: The Gulen Movement in Southeast Turkey* (Somerset, NJ: Light, 2008); Mustafa Gürbüz, «Performing Moral Opposition: Musings on the Strategy and Identity in the Giilen Movement,» paper presented at: *Muslim World in Transition: Contributions of the Giden Movement* (Conference) (London: Leeds Metropolitan University Press, 2007); Sabrina Tavernise, «Turkish Schools Offer Pakistan a Gentler Vision of Islam,» *New York Times*, 4/5/2008, and «Fethullah Gülen'in Eğitim Imparatorluğu,» *Yeni Aktüel*, no. 13 (October 2005), pp. 11-17.

(٧٥) Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi: *Islam ve Laiklik* (Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar vakfr, 1998), and *Din, Devlet, Toplum* (Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi, 1999).

الأوروبي[٧٦]. الأكثر من ذلك أن أصبحت الأحداث التي تنظمها مؤسسة الصحافيين والكتّاب بمثابة منتديات عامة ألقت فيها حركة كولن خطابها الجديد والذي كانت تهدف من ورائه إلى تعزيز الحوار بين الثقافات ودعم عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي والديمقراطيّة والعلمانيّة السلبية[٧٧].

من ناحية أخرى، مرت حركة ميلي غورس في نهاية التسعينيات بمرحلة تحوّل، خاصة بعد إغلاق مقر حزبهم إبّان انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير. في حين أسّس عدة برلمانيين حزب العناية وحزب الفضيلة[٧٨]. في الوقت ذاته، قام ثلاثة من القادة في حركة ميللي غورس وهم أردوغان وأرينك وعبد الله غول في عام ٢٠٠٠ بتشديدهم على دعم العلمانية من خلال انتقاد فكرة دولة إسلامية[٧٩]. على الرغم من خطاب حزب الفضيلة المؤيّد للديمقراطية[٨٠]، أصدرت المحكمة الدستورية في عام ٢٠٠١ قراراً بحلّ الحزب متذرّعة بأنه دافع عن حرية ارتداء الحجاب، وبالتالي فهو حزب مناهض للعلمانية؛ الأمر الذي أدّى إلى توسيع الفجوة بين أنصار ميللي غورس القدامى بقيادة أربكان وجيل الشباب بقيادة أردوغان، حيث أسّس الأول حزب السعادة، في حين قام الثاني بتأسيس حزب العدالة والتنمية[٨١]. يأتي هذا في الوقت الذي عاد

---

(٧٦) ملاحظات الكاتب الخاصة في: The Seventh and Eighth Abant Meetings, Baltimore, MD, 19-20 April 2004 and Brussels, 3-4 December 2004.

(٧٧) لرؤى كولن الخاصة حول الاتحاد الأوروبي، انظر: Hasan Kösebalaban, «The Making of Enemy and Friend: Fethullah Gülen's National Security Identity,» in: Yavuz and Esposito, eds., *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*.

بالنسبة إلى رؤيته حول الديمقراطية، انظر: Fethullah Gülen, «A Comparative Approach to Islam and Democracy,» *SAIS Review*, no. 21 (2001), pp. 133-138.

(٧٨) Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Seattle: University of Washington Press, 2003).

(٧٩) انظر مقابلات أردوغان وأرينك، في: Zaman, 6/2/2000. انظر أيضاً مقابلة غول، في: *Hurriyet*, 8/2/2000.

(٨٠) Ziya Öniş, «Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence,» *Contemporary Politics*, vol. 7, no. 4 (2001), pp. 281-298.

(٨١) R. Quinn Mecham, «From the Ashes of Virtues, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey,» *Third World Quarterly*, vol. 25, no. 2 (2004), pp. 339-358, and Sultan Tepe, «Turkey's AKP: A Model «Muslim-Democratic» Party?,» *Journal of Democracy*, vol. 16, no. 1 (2005), pp. 69-82.

فيه حزب السعادة أدراجه إلى الماضي وتحديداً إلى الخطابات المناهضة للانضمام إلى عضوية الاتحاد الأوروبي، في حين حمل حزب العدالة والتنمية على عاتقه مهمة الدفاع عن انضمام تركيا إلى عضويّة الاتحاد الأوروبي، إلى جانب دعمه العلمانيّة السلبية. في الانتخابات التي جرت أحداثها في يوم ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ٢٠٠٢، لم يحرز حزب السعادة سوى ٢,٥ في المئة من الأصوات على مستوى الوطن. في حين أصبح حزب العدالة والتنمية هو الحزب الحاكم بعد إحرازه نسبة ٣٤,٣ في المئة من الأصوات، بيد أن حزب العدالة والتنمية رفض التوجه بفكره إلى أي انتماء إسلامي[(٨٢)]، ووصف إطار عمله على أنه «الديمقراطية المحافظة»[(٨٣)].

تؤكد النشرة الرسمية الصادرة عن الحزب والتي تحمل عنوان الديمقراطية المحافظة على هذه الأيديولوجية الجديدة من خلال تأكيدها الحس السليم والحصافة والتغيّر التدريجي، على عكس الأيديولوجيتن البديلتين الأخريين، وهما الاشتراكية والليبرالية اللتان اتجهتا نحو تعزيز العقلانية والتغيير الجذري. على الجانب الآخر، أبدى أنصار «الديمقراطية المحافظة» رفضهم المثالية العقلانية واليعقوبية والهندسة الاجتماعية. في هذا الصدد، كان مصدرا إلهامهما مايكل أوكشوت وإدموند بورك[(٨٤)]. شدّد أردوغان على أنّ فهم حزب العدالة والتنمية لمسألة المحافظة لا يعني بالضرورة الحفاظ على المؤسسات والعلاقات القائمة، بل يعني ضمناً حماية القيم والمبادئ الهامة مع استكمال مرحلة التقدّم. كما أكّد أن استعمال الدين كأداة سياسية قد أضرّ بالسلم

---

(٨٢) «Erdoğan: Millî Görüs' ün Değil Demokrat Parti'nin Devamiyiz,» *Zaman*, 17/5/2003.

(٨٣) M. Hakan Yavuz, ed., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* (Salt Lake City: University of Utah Press, 2006)

مقابلات شخصية أجراها الكاتب مع رجال السياسة من أعضاء حزب العدالة والتنمية، في أنقرة، في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

(٨٤) Yalçin Akdoğan, *Muhafazakar Demokrasi* (Ankara: AK Parti, 2003).

ياسين أكدوغان استعمل بإسهاب أطروحة الدكتوراه التي أعدّها بكير برات أوزيبيك (Bekir Berat Özipek) حول المحافظة في أثناء قيامه بكتابة **الديمقراطية المحافظة**. انظر: Yalçin Akdoğan, «The Meaning of Conservative Democratic Political Identity,» in: Yavuz, ed., *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti.*

الاجتماعي والتنوّع السياسي من ناحية وبالدين من ناحية أخرى[٨٥].

فضلاً عن هذا، حدد حزب العدالة والتنمية مفهوم العلمانية بأنه «يعني أن تبقى الدولة على موقفها الحيادي إزاء جميع الأديان والعقائد، وأن تحافظ على السلام بين مختلف العقائد والمذاهب الفكرية، ووجهات النظر المستقبلية»[٨٦]. كما يصوّر برنامج الحزب العلمانية على أنها «ضمانة لحرية الدين والضمير»، ويرفض في الوقت ذاته تفسير العلمانية وتشويه صورتها بوصفها عدوّاً مناوئاً للدين». يضيف برنامج الحزب «إنه من غير المقبول استغلال الدين لأغراض تحقيق مصالح سياسية واقتصادية ومصالح أخرى والضغط على الأفراد الذين يفكّرون ويعيشون بطريقة مختلفة من خلال التلويح لهم بالدين»[٨٧]. كما يرى حزب العدالة والتنمية أن العلمانية في حاجة إلى الحصول على الدعم من جانب الديمقراطية من أجل الحفاظ على الحرية الدينية والوئام الاجتماعي. في الوقت ذاته سوف يؤدّي النظر بمفهوم خاص إلى العلمانية بوصفها أيديولوجيا احتكارية وشمولية ويعقوبية أو أسلوب حياة إلى حدوث صراع، بدلاً عن النظر إليه على أنه سلام اجتماعي»[٨٨].

على جانب آخر، نظر آرينك - وهو أحد القادة السياسيين في حزب العدالة والتنمية وأحد المعارضين للعلمانية الحازمة - إلى العلمانية على أنها «مبدأ ثابت في الدستور التركي وسيظل كذلك إلى الأبد، هذا من ناحية. من الناحية الأخرى، يجب أن تتكيّف العلمانية مع الظروف الجديدة وخصائص المجتمع التركي»[٨٩]. كما يرى أرينك أن «السياسات العلمانية الصارمة المتبعة في تركيا قد حوّلت الحياة الاجتماعية إلى سجن»؛ ولذا كان من الضروري إعادة تفسير العلمانيّة للوصول إلى

---

(٨٥) Recep Tayyip Erdoğan, «Keynote Speech,» paper presented: at: *International Symposium on Conservatism and Democracy* (Istanbul: AK Parti, 2004).

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٧ - ١٧، و AK Parti, *Siyasal Kimlik* (Istanbul: AK Parti, [n. d.]), pp. 13-14.

(٨٧) AK Parti, *Parti Programs* (Istanbul: AK Parti, 2002).

(٨٨) Akdoğan, *Muhafazakar Demokrasi*, p. 105.

(٨٩) انظر خطاب أرينك في البرلمان التركي، في: «Demokrasi Manifestosu,» *Zaman*, 24/4/2006.

السلام الاجتماعي»[٩٠]. كما يؤكّد أن التفسير الجديد للعلمانية يجب أن يرتكز على الحريات الفردية[٩١]. انطلاقاً من كون حزب العدالة والتنمية حزباً محافظاً، من المهم بمكان تحديد موقفه إزاء المواطنين غير المسلمين من أجل تقييم درجة تقبّله للعلمانية السلبية، ومدى سعيه نحو الوصول إلى حيادية الدولة إزاء جميع الأديان. على الجانب الآخر، خضعت المجتمعات غير المسلمة التي لا تشكل سوى مئة ألف شخص من إجمالي تعداد سكان تركيا البالغ عددهم اثنين وسبعين مليون نسمة لقيود رسمية منذ تأسيس الجمهورية[٩٢].

في ضوء ما تقدّم، وجّهت اللجنة الأوروبية في عام ٢٠٠٣ انتقادها إلى سياسات الدولة التركية في ما يتعلق بعدم وجود شخصية قانونية وغياب التعليم والتدريب لرجال الكنيسة، كما عابت عليها تمتّع الطوائف الدينية بكامل حقوق الملكيّة»[٩٣]. من جانبه، بادر حزب العدالة والتنمية بالقيام ببعض الإصلاحات للتخفيف من وطأة الظروف التي تمرّ بها بعض الأقليات غير المسلمة من ناحية، ومن ناحية أخرى من أجل إصلاح أوضاع تركيا بما يتماشى مع معايير الاتحاد الأوروبي في شأن هذه المسألة. هذا، وقد «اجتمع أعضاء المجتمعات غير المسلمة في تركيا على رأي واحد يتمثّل في أنه منذ وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ٢٠٠٢، تحسّنت علاقاتهم مع الحكومة بشكل كبير»[٩٤]. كما قاد حزب العدالة والتنمية في عام ٢٠٠٣ البرلمان إلى تعديل الإطار العام بشأن الأماكن الدينية، وذلك من خلال استبدال كلمة المسجد بـ «مكان العبادة»، وهو الأمر الذي أتاح لجميع الأديان فتح

---

(٩٠) «Arniç: Laiklik, Hayati Cezaevine Çevirmemeli,» *Zaman*, 26/4/2006.

(٩١) ملاحظات الكاتب الخاصة في: Diyanet's Third Symposium, Ankara, 20 September 2004, and «Zirvede Laiklik Atişmasi,» *Radikal*, 21/9/2004.

(٩٢) Niyazi Öktem, «Religion in Turkey,» *BYU Law Review*, no. 2 (2002), p. 375, and Baskin Oran, «The Minority Concept and Rights in Turkey: The Lausanne Peace Treaty and Current Issues,» in: Kabasakal, ed., *Human Rights in Turkey*.

(٩٣) WRR, Netherlands Scientific Council for Government Policy, *The European Union, Turkey and Islam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004), p. 30.

(٩٤) Gareth Jenkins, «Non-Muslim Minorities in Turkey: Progress and Challenges on the Road to EU Accession,» *Turkish Policy Quarterly*, vol. 3, no. 1 (2004), p. 54.

دور للعبادة في تركيا[٩٥]. في عام ٢٠٠٤، ألغت حكومة حزب العدالة والتنمية الرقابة التي كانت تفرضها الدولة على غير المسلمين من خلال إلغاء اللجنة الفرعية للأقليات، والتي كانت تمارس دوراً رقابيّاً على المواطنين غير المسلمين لأكثر من اثنين وأربعين عاماً[٩٦]. لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل قام أردوغان بإجراء عدد من الزيارات إلى معابد يهودية وكنائس مسيحية في تركيا؛ وهو ما دفع بالبطريرك الأورثوذكسي مسروب الثاني بالإفصاح عن نيّة الأرمن للتصويت لصالح حزب العدالة والتنمية في انتخابات عام ٢٠٠٧[٩٧].

على الرغم من هذه الجهود، لا تزال المجتمعات غير المسلمة تواجه عدة مصاعب بيروقراطية في تركيا[٩٨]. يُعزى هذا إلى تركيز أنصار العلمانية الحازمة على استبعاد الدين من المحيط العام، مما جعلهم لا ينظرون إلى مشاكل المجتمعات غير المسلمة نظرة جادة.

الأكثر من ذلك، أنه ثار الكثير من المخاوف حول حقوق رابطة غير المسلمين؛ لأنّه إذا أتيحت الحرية لليهود والمسيحيين بتشكيل كيانات قانونية وتأسيس جمعيات جديدة وفتح معابد جديدة، سوف يترتب على ذلك قيام المجتمعات المسلمة المستقلّة في تركيا بالمطالبة بمثل هذه الحريات أيضاً[٩٩]. نسوق إليكم مثالاً على ذلك، عندما قام سيزر في عام ٢٠٠٦ بالتصويت ضد مشروع قانون برلماني يعترف بالكيان القانوني وبحقوق الملكية التامة للمؤسسات غير المسلمة. كما صرح بأن مشروع القانون قد يجيز بطريق الخطأ توسيع نطاق الأنشطة الاقتصاديّة والارتقاء بمستوى الأوضاع الاجتماعية لهذه المؤسسات الدينية[١٠٠]. من جانبه، قام

---

(٩٥) تم تمرير القانون في البرلمان في ١٥ تموز/يوليو ٢٠٠٣.

(٩٦) Şükrü Küçükşahin, «Sessiz Azinlik Devrimi,» *Hürriyet*, 23/2/2004.

(٩٧) «Ermeni Cemaati Seçimlerde Ak Parti'yi Destekleyecek,» *Yeni Şafak*, 4/6/2007.

(٩٨) Jenkins, «Non-Muslim Minorities in Turkey: Progress and Challenges on the Road to EU Accession,» p. 59.

انظر أيضاً الأوراق المقدّمة إلى مؤتمر: TESEV Conference, «Cemaatler ve Cemaatlerin Hukuki Sorunlan,» 15 May 2004, <http://www.tesev.org.tr/etkilink/azinlik-dilleri.php>.

(٩٩) انظر: Ismet Berkan, «AB ve Din Özgürlüğü Eksikliği,» *Radikal*, 26/5/2004.

(١٠٠) «Sezer Vakiflar Yasasi'ni Lozan'a Aykiri Buldu,» *Zaman*, 30/11/2006.

حزب العدالة والتنمية بتمرير القانون مرة أخرى في شهر شباط/ فبراير من عام ٢٠٠٨. على الرغم من توقيع الرئيس غول آنذاك على نص القانون، تقدّم كلٌّ من حزب الشعب الجمهوري وحزب العمل الوطني بطلب إلى المحكمة الدستورية للإقرار بعدم دستورية هذا القانون[١٠١]. نخلص من هذا إلى حقيقة أن حزب العدالة والتنمية العلماني السلبي أقر عدداً من الإصلاحات بغرض حل مشاكل معيّنة واجهت المسيحيين واليهود على الرغم من المعارضة التي أبداها أنصار العلمانية الحازمة في تركيا.

ثالثاً: تباين السياسات بين العلمانية الحازمة والعلمانية السلبية

اختلف أنصار العلمانيّة الحازمة وأنصار العلمانيّة السلبية أساساً على السياسات المتّبعة إزاء الدين في المدارس؛ لأنّ كلا التيّارين يولي أهميّة كبرى برسم صورة عالميّة للأجيال الصغيرة. من بين القضايا الأكثر إثارة للجدل كانت قضية التعليم الديني الإلزامي (الإسلامي بالدرجة الأولى) من خلال مقرر تعليمي بعنوان: «الثقافة الدينية ومعرفة الأخلاقيات» الذي وضعته الإدارة العسكرية الكمالية في الدستور التركي (المادة ٢٤) في أعقاب الانقلاب العسكري الذي وقع في يوم ١٢ أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٨٠؛ فعدد من أنصار الكمالية اعتبروا التعليم الديني وسيلة تمارس من خلالها الدولة وضعها الاحتكاري على التعليم الإسلامي. من وجهة نظر عدد من المحافظين، يلبي هذا المقرّر - ولو جزئيّاً - المطلب المجتمعي في شأن التعليم الإسلامي؛ لهذا السبب، يسعى حزب العدالة والتنمية إلى الحفاظ عليه[١٠٢]. على الرغم من ذلك، لا يقف كلٌّ من الكماليين والمحافظين موقفاً موحداً حيال هذه القضية. من هذا المنطلق، يقول بعض المحافظين: إن مضمون هذا المقرر مختلف عن فهمهم الخاص لـ«الإسلام الحقيقي»، وقد تم تأليف كتاب عن مضمون هذا الانتقاد بعنوان هذا **الدين ليس ديني** (This religion is not my religion)[١٠٣]. كان من

---

(١٠١) Şahin Alpay, «Laiklik, AKP ve CHP,» *Zaman*, 13/3/2008.

(١٠٢) «AB'ye Cevap: Din Konusu Bizim Bileceğimiz Işir,» *Yeni Şafak*, 16/2/2005.

(١٠٣) Abdurrahman Dilipak, *Bu Din Benim Dinim Değil: «Resmi Din» Öğretisine Eleştirel Bir Yaklaşim* (Istanbul: Risale, 1995).

نتاج عدم موافقة عدد من الأسر المحافظة على نظام التعليم الديني الذي يتلقاه أولادهم في المدارس الحكومية، واقتصاره على بضع ساعات في الأسبوع، أن أرسلت عدة أسر أولادها إلى مدارس الأئمة والخطباء. على الوتيرة نفسها وجّه بعض الكماليين نقدهم إلى التعليم الديني في المدارس باعتباره مخالفاً لفهمهم للتعليم العلماني.

فضلاً عن هذا، كان عدة علويين يرون أن مضمون المقرّر تستحوذ عليه نزعة سنية[١٠٤]. في هذا الصدد قبلت المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان الطلب المقدّم من أحد أولياء الأمور ممّن ينتمون إلى العلويين ورد فيه أن التعليم الديني الإلزامي في المدارس الحكوميّة يعتبر انتهاكاً للاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان. كان من نتاج هذا القرار السماح لأولياء الأمور الذين يرغبون في تخلّي أولادهم عن هذا المقرر بأن يقوموا بذلك[١٠٥].

أما الموضوع الآخر المثير للجدل فهو مسألة تمويل الدولة للمدارس الخاصة؛ فعلى الرغم من عدم السماح بوجود المدارس الخاصة الإسلامية في تركيا، نجد أن هناك بعض المدارس العلمانية الخاصة التي يديرها المسلمون المحافظون. في الوقت نفسه ارتبط عدد من هذه المدارس الخاصة بحركة كولن. قام حزب العدالة والتنمية في عام ٢٠٠٣ ـ الحزب الحاكم آنذاك ـ بمبادرة تقضي بتمويل الرسوم الدراسية لعشرة آلاف طفل من عائلات فقيرة في مدارس خاصة. من جانبه أصدر وزير التربية والتعليم حسين شيليك مذكرة بهذا الشأن.

على الجانب الآخر، نظّم أنصار العلمانية الحازمة حملة إعلامية تنادي بأن هذا المشروع يعزّز المدارس التي يديرها المسلمون المحافظون، وبصفة خاصة حركة كولن. فأعلنوا أن ٨٩ مدرسة من أصل ٤١٥ مدرسة خاصة يتضمنّها المشروع تملكها تيارات ذات نزعة إسلامية، وقد يؤدي مشروع التمويل إلى استقبال هذه المدارس لحوالى ٢,٢١٨ طالباً من أصل

---

(١٠٤) Çakir and Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet Işleri Başkanliği Mümkün mü?*, pp. 283-285.

(١٠٥) «AIHM: Din Dersi Zorunlu Olamaz,» *Radikal*, 10/10/2007.

١٠,٠٠٠[١٠٦]. في ضوء ما تقدّم، قام مجلس الدولة بإلغاء مذكرة شيليك. على هذا، قام حزب العدالة والتنمية بتمرير مشروع قانون في البرلمان يضع إطاراً للمشروع، إلا أن الرئيس سيزر استخدم حقّ الاعتراض على مشروع القانون؛ لأنه يمنح أموالاً عامّة لبعض المدارس الخاصة، وهي المدارس التي تدرّس الطلاب بطريقة «تتعارض مع مبدأ العلمانية»[١٠٧]. ولم يعاود حزب العدالة والتنمية تقديم مشروع القانون مرة أخرى، بيد أنه ألغى المشروع برمّته نتيجة المعارضة التي لقيها من جانب أنصار العلمانية الحازمة.

على جانب آخر، على الرغم من فوز الأحزاب المحافظة وأحزاب الوسط اليميني، والتي ضمت حزب العدالة والتنمية وحزب العمل الوطني والحزب الديمقراطي وحزب الوطن الأم بحوالى ٧٠ في المئة من الأصوات في الانتخابات خلال العقود الثلاثة الأخيرة[١٠٨]، لم يكن لها سوى تأثير ضعيف على سياسات الدولة إزاء الدين نتيجة هيمنة العلمانية الحازمة على السلك القضائي والجيش. في الوقت ذاته، أدّت الرئاسة دوراً أساسيّاً في الحفاظ على سيطرة العلمانية الحازمة على مؤسسات الدولة، بسبب موافقة الرئيس على تعيين جنرالات رفيعي المستوى وكبار البيروقراطيين المدنيين، إلى جانب تعيينهم قضاةً من المحكمة العليا ورؤساء جامعات.

من هذا المنظور، يمكن التسليم بحقيقة أن جميع رؤساء تركيا كانوا

---

(١٠٦) «En Özel Okullar,» *Sabah*, 26/7/2003.

(١٠٧) فيتو سيزر ضد مشروع القانون ٤٩٦٧، ١٣ آب/ أغسطس ٢٠٠٣، <http://www.cankaya.gov.tr/tr_html/ACIKLAMALAR/13.08.2003-2376.HTML>.

(١٠٨) في الانتخابات التشريعية الوطنية التي أُجريت في ٢٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٧، حصلت الأحزاب المحافظة وأحزاب اليمين الوسط على ٦٨ في المئة من الأصوات (حزب العدالة والتنمية (٤٧ في المئة)، حزب العمل الوطني (١٤ في المئة)، الحزب الديمقراطي (٥ في المئة)، حزب السعادة (٢ في المئة))، في حين حصل التحالف بين حزب الشعب الجمهوري والحزب الديمقراطي اليساري على ٢١ في المئة فقط من الأصوات. في حين حصل حزب الجمعية الوطنية الديمقراطية الكردية، الذي شارك في الانتخابات من خلال عدد من المرشحين المستقلين، على ٥ في المئة. إن غالبية نواب هذا الحزب من العلمانيين الحازمين المتشدّدين، في حين أن تركيبته محافظة إلى حدّ كبير. انظر: «DTP Tabanla Uyumlu Değil,» *Milliyet*, 30/7/2007.

ينتمون إلى العلمانية الحازمة باستثناء جلال بايار (١٩٥٠ ـ ١٩٦٠) وأوزال (١٩٨٩ ـ ١٩٩٣)، ويُعزى السبب في انتخاب البرلمان لرؤساء منتمين إلى العلمانية الحازمة إلى التدخلات العسكرية التي كانت تجبر النواب على عدم التصويت للمرشحين المحافظين أو الليبراليين.

هذا، وقد مرّت تركيا بمجموعة من الاضطرابات بدأت قبل عام من الانتخابات الرئاسية التي كان مقرراً إجراؤها في عام ٢٠٠٧، حيث قرر مجلس الدولة في شهر شباط/فبراير من عام ٢٠٠٦ أنّه ليس من الملائم أن ترتدي مديرة مدرسة الحجاب حتى ولو كانت في الشارع.

من جانبهم، أعلن أنصار العلمانية السلبية إدانتهم لهذا القرار معتبرينه انتهاكاً للحرية الدينية. بعد مرور شهرين، قام أحد الأشخاص بإطلاق النار على القضاة الذين أصدروا هذا القرار وقُتل واحدٌ منهم، وكردّ فعل على هذا الحادث، حمّل الكماليون حزب العدالة والتنمية مسؤولية هذه الحادثة؛ لأنّ أردوغان كان قد انتقد هؤلاء القضاة من قبل، على الرغم من أن الدولة كشفت ارتباط القاتل بمنظمة إرغينيكون الإرهابية التي يديرها ضباط متقاعدون من الجيش لديهم نزعة متطرفة، إلا أنّهم اتهموا المحافظين بارتكاب الجريمة[١٠٩].

من ناحيةٍ أخرى، على الرغم من تنظيم الكماليين في شهر نيسان/أبريل من عام ٢٠٠٧ تظاهرات ضمّت مليون شخص في عدة مدن رئيسة لمنع حزب العدالة والتنمية من انتخاب الرئيس الجديد، قام حزب العدالة والتنمية بتعيين غول وهو نائب رئيس مجلس الوزراء ووزير الخارجية، لرئاسة البلاد. من جانبهم، اعترض أنصار العلمانيّة الحازمة على تولّي غول الذي ترتدي زوجته الحجاب مهام الرئاسة، في الوقت الذي كان غول يحتاج إلى ثلثي الأصوات (٣٦٧ من أصل ٥٥٠) في الجولتين الأوليين.

---

(١٠٩) في عام ٢٠٠٨، أوقفت الشرطة أعضاء مزعومين في أيرجينيكون، ومنهم جنرالات عسكريون متقاعدون. وجّه لهم النائب العام تهمة تنفيذ اغتيالات رجال القضاء، والمثقفين، والمسيحيين، ولا سيما باستعمال القنابل من الجبش التركي لخلق جو من الفوضى وجعل المناخ مؤاتياً لانقلاب عسكري. انظر: «Devlet, Derin Devlete Karsi,» *Sabah*, 23/1/2008.

أما في الجولة الثالثة، فيكفي الحصول على أكثر من نصف الأصوات (٢٧٦ من أصل ٥٥٠).

هذا، وقد حصل غول بالفعل - في ٢٧ نيسان/ أبريل - على ٣٥٧ صوتاً من أصل ٣٦١ نائباً كانوا موجودين في الجولة الأولى. في الوقت الذي سعى فيه غول بالفوز بالجولة الثالثة من الانتخابات متماثلاً في ذلك مع الرؤساء المنتخبين من قبله. على الرغم من قيام حزب الشعب الجمهوري بتقديم طلب إلى المحكمة الدستوريّة ينتقد فيه عدم الوصول إلى النصاب القانوني، والذي من الضروري أن يكون ٣٦٧ نائباً وطالَبَ بدوره بإلغاء الجولة الأولى، وعلى الرغم من إصدار الجيش بياناً له في منتصف الليل على موقعه الإلكتروني يهدّد فيه بالتدخّل المباشر لإلغاء الانتخابات، حيث جرت الإشارة إلى هذا البيان على أنه «انقلاب إلكتروني».

كما أعلن حزب الشعب الجمهوري تأييده للبيان العسكري[(١١٠)]، وعلى الرغم من هذا كلّه أعلنت حكومة حزب العدالة والتنمية أن الجيش تحت سلطته ويخضع له. لم يقم غول بالفعل بسحب ترشيحه. في الوقت ذاته، أيّدت المحكمة الدستورية مطلب الحزب الجمهوري بشأن النصاب القانوني وألغت الجولة الأولى من الانتخابات، وقد صوّت عضوان اثنان ينتميان إلى العلمانية السلبية من بين أعضاء المحكمة الأحد عشر ضدّ هذا القرار.

من ناحية أخرى، انتقد أرغن أوزبودون، وهو أحد أكبر أساتذة القانون الدستوري في تركيا، قرار المحكمة معتبراً إياه مناورة سياسيّة تتعارض بشكل فاضح مع النص والهدف الأصلي للدستور، إلى جانب تعارضه مع الانتخابات الرئاسية السابقة[(١١١)]. في الوقت نفسه لم يكن القرار المسمّى بالقرار ٣٦٧ بمثابة قرار سياسي وأيديولوجي على نحو استثنائي للمحكمة الدستورية التركية. يشير جيرين بيلج، أنه «منذ تأسيس المحكمة في أعقاب الانقلاب العسكري الذي وقع في عام ١٩٦٠، أعطت المحكمة الأولويّة للدفاع عن السيطرة الكمالية في الدولة القائمة

---

(١١٠) «Öyrnen: Genelkurmay'in Bildirisi Bizimle Uyuşuyor,» *Zaman*, 22/4/2007.

(١١١) «Cumhurbaşkanliği Krizinin Götürdükleri,» *Zaman*, 14/5/2007.

ضد رجال السياسة المنتخبين ديمقراطيّاً، بدلاً عن دفاعها عن الحريات المدنية»(١١٢).

نتيجة لهذه الأحداث، طالب حزب العدالة والتنمية بإجراء انتخابات برلمانيّة مبكرة. كما قدّم الحزب بدعم من حزب الوطن الأم، طلباً لإجراء تعديل دستوري في شأن انتخاب الرئيس عن طريق التصويت المباشر للشعب. على الرغم من هذا واجه هذا التعديل اعتراضاً من جانب الرئيس سيزر وحزب الشعب الجمهوري؛ لأنه على الأرجح سوف يصوّت غالبية الشعب لصالح مرشح ينتمي إلى المحافظين. لجأ سيزر بالفعل إلى استخدام حق الاعتراض «فيتو» ضد هذا التعديل، ولكن عندما مرره البرلمان مرة أخرى، أحال سيزر التعديل إلى الاستفتاء الشعبي؛ لعدم أحقيته في استخدام الفيتو مرة ثانية. من جانبه، تقدّم سيزر وحزب الشعب الجمهوري بطلب إلى المحكمة الدستورية مطالبين بإلغاء التعديل والاستفتاء، بيد أن المحكمة رفضت طلبهم بواقع ٦ مقابل ٥ أصوات.

على الجانب الآخر قام حزب العدالة والتنمية في الانتخابات البرلمانية التي جرت في شهر تموز/يوليو من عام ٢٠٠٧ بزيادة نسبة أصواته إلى ٤٧ في المئة، مقابل أربعة عشر حزباً معارضاً، إلى جانب المستقلّين. بعد مرور شهر، أعاد البرلمان إجراء الانتخابات الرئاسية على الرغم من مقاطعة حزب الشعب الجمهوري، وعلى إثرها تمّ انتخاب غول.

من ناحية أخرى، تمت الموافقة على التعديل الدستوري في شهر تشرين الأول/أكتوبر من عام ٢٠٠٧ الذي حوّل الانتخابات الرئاسية التي تجري مستقبلاً إلى انتخابات شعبية بنسبة ٦٩ في المئة من الأصوات(١١٣).

قدّم حزب العمل الوطني في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧ اقتراحاً لإجراء تعديل دستوري يقضي برفع قرار تحريم ارتداء الحجاب في

---

(١١٢) Ceren Belge, «Friends of the Court: The Republican Alliance and Selective Activism on the Constitutional Court of Turkey,» *Law and Society Review*, vol. 40, no. 3 (2006), p. 671.

(١١٣) Ömer Taşpinar, «The Old Turk's Revolt: When Radical Secularism Endangers Democracy,» *Foreign Affairs*, vol. 86, no. 6 (2007).

الجامعات[١١٤]، واتفق حزب العدالة والتنمية مع حزب العمل الوطني تجاه هذه المسألة.

كما أيّد عدة أساتذة هذه المبادرة؛ حيث قام ٣,٥٤٩ منهم بالتوقيع على عريضة على شبكة الإنترنت يدعون فيها لوضع حدّ للتمييز ضدّهم. فضلاً عن هذا، فقد نادوا بحرية ارتداء الملابس كافة في الجامعات[١١٥].

على النقيض من ذلك، قامت وسائل الإعلام العلمانية الحازمة إلى جانب حزب الشعب الجمهوري والحزب الديمقراطي اليساري بتنظيم حملة ضدّ التعديل، حيث وجّه عبد الرحمن يلشينكايا - المدعي العام في محكمة الاستئناف العليا - تحذيراً إلى كلٍّ من حزب العدالة والتنمية والحزب الديمقراطي اليساري برفع قضية وقف للتعديلات[١١٦]. كما عارض الأساتذة أنصار العلمانية الحازمة هذا التعديل. على سبيل المثال، نجد الأستاذ جلال شنغور - الذي انتخبته لجنة الجامعات للانضمام إلى المجلس الأعلى للتعليم - قام بتوزيع رسالة على أعضاء اللجنة يشجب فيها التعديل باعتباره ضدّ الحضارة المعاصرة؛ فعلى حدّ قوله لا تتعدّى الأديان كونها مجرد خرافات ذابلة بعيدة عن العلم، وليس لها مكان في الجامعات.

كما حذّر البرلمان أنّه في حال إتاحة الحرية أمام ارتداء الحجاب داخل الحرم الجامعي، سيغلق الأساتذة الجامعات[١١٧].

على الرغم من تيار المعارضة لهذا التعديل، صوّت البرلمان بأغلبية ساحقة (٤١١ - ١٠٣) على التعديلين، كما قام الرئيس غول بالتوقيع على التعديلين في إطار القانون. (طبقاً للمادة رقم ١٠: التي بمقتضاها تم تأكيد الجزء الإضافي) والتي تنص على أنه: «يجب أن تتصرف جميع

---

(١١٤) «Bahçeli: Başörtüsü, «Yasağma Rizamiz Yok, Kaldirilmali,» *Zaman*, 14/12/2007.

(١١٥) إن النص والتوقيعات موجودة على موقع <http://universitedeozgurluk.blogspot.com>.

جرى الدخول على الموقع بتاريخ ١٣ شباط/ فبراير ٢٠٠٨.

(١١٦) «MHP'den Formül Savci 'dan Uyari,» *Sabah*, 18/1/2008.

(١١٧) İsmet Berkan, «Vahim Bir Mektup,» *Radikal*, 31/1/2008.

أجهزة الدولة والسلطات الإدارية وفقاً لمبدأ المساواة أمام القانون في جميع إجراءاتهم وعند الاستفادة من الخدمات العامة». في حين أنّه طبقاً للمادة (٢٤) «لا يمكن أن يحرم أي شخص من حقه في تلقي التعليم العالي لأسباب لم تنصّ عليها القوانين صراحة»؛ على الرغم من عدم الإشارة مطلقاً في التعديلات إلى الدين، بل ركزت على:

(١) المساواة بين الطلاب عند تلقيهم التعليم باعتباره أحد الخدمات العامة التي تقدّمها الدولة، بحيث يبقى قرار تحريم ارتداء الحجاب سارياً على الأساتذة والموظفين.

(٢) حرية التعليم العالي من أجل الإبقاء على قرار التحريم في المدارس. في هذا الصدد، أصدر يوسف زيا أوزكان ـ رئيس التعليم العالي، الذي قام غول بتعيينه مؤخراً ـ منشوراً يعلن فيه حرية ارتداء الملابس بما في ذلك الحجاب في الجامعات.

وعلى الرغم من ذلك، ظلّ غالبية رؤساء الجامعات يطبّقون قرار التحريم. ومن جانبه ألغى مجلس الدولة هذا المنشور، في حين رفع كلٌّ من حزب الشعب الجمهوري والحزب الديمقراطي اليساري القضية إلى المحكمة الدستورية، التي ما لبثت أن رفضت التعديل متذرّعة في ذلك بمبادئ العلمانية، كما حدّدت «الأطر الفكرية» في نطاق «النهضة والإصلاح والتنوير». كما رأت المحكمة أن ارتداء بعض الطالبات الحجاب قد يشكّل مصدر ضغط على الطالبات اللواتي لا يرتدينه.

كما أشارت إلى أنّه من الضروري أن تتّخذ المحاكم كافة قراراً يقضي بتحريم ارتداء الحجاب؛ لعدم قدرة البرلمان على «الحدّ من الحريات الدينية» ولا سيما أنه «أحد المؤسسات السياسية» التي انتخبها الشعب، كما إنّ «غالبية الشعب في تركيا... تنتمي إلى دين محدّد ألا وهو (الإسلام)». على الجانب الآخر قام القاضيان المنتميان إلى العلمانية السلبية بالتصويت مرة أخرى ضدّ هذا القرار. في حين شدّد شيليك ـ رئيس المحكمة ـ في رأيه المعارض على النقاط الآتية:

(١) انتهكت المحكمة نصّ المادّة ١٤٨ من الدستور التي بمقتضاها تمّ منعها من إجراء تقييم لمحتويات التعديلين الدستوريين، كما أبعدت

سلطة البرلمان عن تعديل الدستور، وأضعفت من ميزان القوى بين السلطات التشريعية والقضائية.

(٢) يعدّ انتهاك المحكمة لسلطة البرلمان بمثابة تجاهل لسيادة الشعب.

(٣) لا يوجد أي بلد آخر من البلدان المتقدمة يحرّم استخدام الرموز الدينية في الجامعات.

(٤) الجامعات ليست مخيمات جيش ولا يمكنها أن تحدّد للتلاميذ «زيّاً خاصّاً للملابس» يرتدونه[١١٨].

من جانبه قام المدعي العام يالشينكايا بدافع من المناقشة الجدلية حول الحجاب برفع دعوى قضائية لإغلاق حزب العدالة والتنمية أمام المحكمة الدستورية، طالب فيها بتحريم ممارسة السياسة لمدة خمس سنوات بحق كلٍّ من أردوغان وأرينك وثمانية وستين آخرين من حزب العدالة والتنمية، إضافة إلى غول (على الرغم من أن الرئيس لا يمكن أن يطاله أي حكم قضائي إلا في حالة الخيانة العظمى وفقاً للدستور).

في الوقت ذاته، ساهمت هذه القضية بإضافة مصطلح جديد إلى المعجم السياسي التركي تحت مسمى: انقلاب عسكري قانوني.

لم يتوقّف الأمر عند هذا الحد، فنتيجة للكثير من العوامل الخارجية والداخلية، ومنها الضغوط التي يمارسها الاتحاد الأوروبي وضعف الوضع الاقتصادي، إلى القبض على اثنين من الجنرالات المتقاعدين لاتهامهم في قضية إيرغينيكون بتهمة التحريض على انقلاب ضد حزب العدالة والتنمية الحاكم، انطلاقاً من حقيقة أن هذا الحزب الحاكم ليس له أي بديل يحلّ محله في البرلمان لتشكيل حكومة جديدة، وكثيراً ما أجهضت مثل هذه المحاولات.

يظهر ذلك في شهر تموز/ يوليو ٢٠٠٨، عندما لم تقم المحكمة بإغلاق مقرّ حزب العدالة والتنمية، بل عرّفته بأنه أساس للأنشطة

---

(١١٨) المحكمة الدستورية التركية، ٥ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨ (رقم ٢٠٠٨/ ١١٦).

المناهضة للعلمانيّة وخفّضت نصف تمويله السنوي العام (ما يقرب من ٢٠ مليون دولار)[١١٩].

وقد جاء اتهام المدعي العام مبنيّاً على تجميع خطابات رجال السياسة المنتمين إلى حزب العدالة والتنمية، وهي الخطابات المتعلقة بالحرية الدينية ومحاولاتهم الفاشلة في تحسين شروط طالبات الجامعات اللاتي يرتدين الحجاب وخريجي مدارس الأئمة والخطباء والدروس القرآنية[١٢٠].

هذا، وتعدّ هذه القضايا الثلاث من أكثر الأمور المثيرة للجدل بين أنصار العلمانيّة الحازمة وأنصار العلمانيّة السلبية.

في الوقت نفسه، أفادت نسبة ٤٢ في المئة من الأشخاص المستجوبين في أحد الاستفتاءات العامة، بوجود ظلم وقمع حيال المتديّنين في تركيا[١٢١]. كما أشار هؤلاء المستجوبون إلى «قضايا» تتعلّق بسياسات التعليم مثل تحريم ارتداء الحجاب وإغلاق الدروس القرآنية ومدارس الأئمة والخطباء.

تشكّل هذه الأمثلة ٧٧ في المئة من إجمالي الأمثلة التي أعطاها الأشخاص الذين يدّعون أن المتديّنين يتعرّضون للاضطهاد في تركيا»[١٢٢].

انطلاقاً من أهمية هذه القضايا الثلاث، يتحتّم علينا إلقاء نظرة على كل منها على حدة.

---

(١١٩) المحكمة الدستورية التركية، ٣٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٨ (رقم ٢٠٠٨/ ٢).

(١٢٠) كما شمل الاتهام مبادرة حزب العدالة والتنمية سالفة الذكر التي كانت تهدف إلى إجهاض تمويل الأقساط المدرسية للطلاب المحتاجين في المدارس الخاصة.

(١٢١) Çarkoğlu and Toprak, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, pp. 69-70.

(١٢٢) Ali Çarkoglu, «Religiosity, Support for Seriat and Evaluations of Secularist Public Policies in Turkey,» *Middle Eastern Studies*, vol. 40, no. 2 (2004), p. 129.

من بين الأشخاص الذين أجريت معهم مقابلات، ذكر ٦٥ في المئة منهم قرار فرض الحظر على ارتداء الحجاب، في حين ذكر ٧ في المئة منهم إغلاق المدارس القرآنية، بينما ذكر ٦ في المئة منهم إغلاق مدارس الأئمة والخطباء من الأمثلة الرئيسية على قمع الدين (ص ١٣٠). انظر: Çarkoğlu and Toprak, Ibid., p. 69.

١ ـ حظر ارتداء الحجاب

ينطوي التحريم على عدّة أمور وهي: أنّه لا يمكن الفتيات اللاتي يرتدين الحجاب أن يحصلن على أي مستوى من التعليم، أو أن يشاركن في العملية السياسية بطريق الانتخاب أو أن يدخلن عدداً من المباني العامة مثل حرم الجامعات، ولو بوصفهن زائرات.

على جانب آخر لا نعرف حدود التحريم انطلاقاً من كون التحريم سياسة تعسفية مفروضة بالفعل، وأحياناً ما يتسع نطاق التحريم ليصل إلى طرد نساء يرتدين الحجاب من مساكن الطلاب في الجامعة ومن قاعات المحاكم[(١٢٣)].

مما لا شك فيه، أنّ هذا الأمر يمثّل مشكلة في حد ذاته؛ لأن حوالى ٦٣ في المئة من النساء يرتدين ما يشبه الحجاب في تركيا[(١٢٤)]. استناداً إلى مبادرة الاستقرار الأوروبية، وعلى الرغم من بلاغة خطاب تحرير المرأة، فلا تزال تركيا تحتلّ مكانة حرجة وتحديداً في المرتبة ١٠٥ في مؤشر الفجوة الجنسية العالمية عن عام ٢٠٠٦، ويرجع أحد أسباب احتلالها هذه المرتبة إلى إقصاء النساء اللاتي يرتدين الحجاب من المحيط العام[(١٢٥)].

فضلاً عن ذلك، في أعقاب تأسيس الجمهورية، أوجدت سياسات العلمانيّة الحازمة نوعاً من الازدواجية بين النساء المتعلّمات والحضريّات و«المعاصرات» من جهة، والنساء غير المتعلّمات والريفيّات و«التقليديات» من جهة أخرى؛ فالخط الرمزي الذي يفصل بين هاتين الفئتين هو الحجاب.

بدأت بالفعل البنات المصنّفات في الفئة الثانية في نهاية التسعينيّات في الذهاب إلى الجامعات وهن يرتدين الحجاب[(١٢٦)]. يعتبر هذا التحوّل

---

(١٢٣) «Rektör, Şehitliği Ziyarete Gelen Aileleri Gece Yarisi Pansiyondan Kovdu,» *Zaman*, 2/5/2008, and «Türban Tartişmasi Hukukçular: Böldü,» *Sabah*, 8/11/2003.

(١٢٤) Çarkoğlu and Toprak: *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, p. 58.

(١٢٥) European Stability Initiative, «Sex and Power in Turkey: Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy,» Berlin, 2 June 2007, <http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_90.pdf>.

(١٢٦) Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996).

الاجتماعي الذي اعتبره أنصار العلمانية الحازمة تهديداً، بيد أنّهم قرروا استعمال سلطة الدولة لإزالته.

على جانب آخر، أسّس الحكام العسكريون في أعقاب الانقلاب العسكري الذي وقع في عام ١٩٨٠ مجلساً للتعليم العالي بهدف فرض الرقابة على الجامعات. من جانبه قرّر مجلس التعليم العالي طرد الطالبات اللاتي يرتدين الحجاب في عام ١٩٨٢ استناداً إلى قرار صادر عن المحكمة العسكرية.

صدّق مجلس الدولة بدوره على قرار مجلس التعليم العالي بطرد الطالبات في حالات عدة.

كما قرّر المجلس بالإجماع في عام ١٩٨٤ ما يأتي:

ترتدي بعض بناتنا اللاتي لم يحظين بقدر كافٍ من التعليم الحجاب نتيجة تأثرهن بالبيئات والتقاليد والعادات الاجتماعية، من دون إعطائه أي اعتبار خاص.

مع ذلك، فإن بعض بناتنا وزوجاتنا اللاتي هنّ على قدر عالٍ من العلم لا يرتدين الحجاب سوى لمواجهة البيئات والتقاليد الاجتماعية من جانب، ومعارضة مبادئ الجمهورية العلمانية من جانب آخر، وإثبات أنهن يتبنين مبادئ الدولة الدينية. بالنسبة إليهن، لم يعد الحجاب عادة بريئة، لكنه رمز لنظرة تتعارض مع حرية المرأة والمبادئ الأساسية لجمهوريتنا... بالتالي، فإنّ قرار طرد المدّعي من الجامعة لا يتعارض مع القوانين.

وهي في هذا الإطار تبدي رفضها لمبادئ الدولة العلمانيّة وترفض نزع الحجاب حتى وإن جاءت إلى الجامعة طلباً في التعليم العالي[١٢٧].

من جانبه، بادر حزب الوطن الأم ـ أحد أحزاب اليمين الوسطي المحافظة ـ بتقديم مشروعين الهدف منهما إلغاء قرار تحريم ارتداء الحجاب في الجامعات. إبان المبادرة الأولى، كان أوزال يشغل منصب

(١٢٧) مجلس الدولة التركية، ١٣ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤ (رقم ١٩٨٤/ ١٥٧٤).

زعيم حزب الوطن الأم آنذاك، وهو ذاته الذي شغل منصب رئيس الوزراء في الفترة من (١٩٨٣ ـ ١٩٨٩)، إلا أنّه في عام ١٩٨٨، أعدّ البرلمان ـ بدعم من غالبية حزب الوطن الأم ـ مشروع قانون ينص على إعطاء المرأة حرية ارتداء أي ثوب في الجامعات[١٢٨]. على الرغم من هذا أبدى الرئيس الكمالي كنعان إيفرين اعتراضه على مشروع القانون واستخدم حق الفيتو لإيقافه، بحجة أن الحرية المطلقة في ارتداء الثوب هي ضد مبادئ أتاتورك وإصلاحاته، وتتعارض أيضاً مع مبادىء العلمانية والعصرنة ومبدأ المساواة[١٢٩]. ورداً على هذا، تقدّم البرلمان بمشروع قانون آخر في العام ذاته يجعل مسألة «اللباس والمظهر الحديث» أمراً إلزاميّاً مع السماح بتغطية العنق والشعر بالحجاب لاعتبارات دينية[١٣٠]. في حين تقدّم أيفرين بشكوى إلى المحكمة الدستورية يدّعي فيها أن هذا القانون غير دستوري. من جانبها، قضت المحكمة بأنّ هذا القانون غير دستوري استناداً إلى مبدأ العلمانية، والذي بموجبه اتخذ التشريع من المعتقد السياسي مبرراً للإعفاء القانوني. وفقاً لما رأته المحكمة، يمكن هذا التشريع الخاص الذي يسمح بارتداء الحجاب في الجامعات أن يثير نزاعات دينية، ليس هذا فحسب، بل قد يهدّد وحدة الدولة والأمة، ويدمّر النظام العام. فضلاً عن هذا، «يلغي هذا التشريع «الحدود الدستورية للحرية الدينية بالسماح للدين للخروج بعيداً عن نطاق الحياة الروحية للفرد، بل والتسبّب في سلوكيات تؤثر على الحياة الاجتماعية». طبقاً لما رأته المحكمة «تقيّد الثورة التركية ومبادئ أتاتورك قضية ارتداء اللباس، ولا يأتي التقييد من مسألة حرية الضمير... فالحضور إلى حجرات الدراسة برداء غير حديث (مثل الحجاب) ليس له أية علاقة بالحرية أو الاستقلالية»[١٣١] وقد استشهدت المحكمة بالقرار السابق صدوره عن مجلس الدولة ومفاده ما يلي:

---

(١٢٨) تم تمرير مشروع القانون في البرلمان بتاريخ ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨ (رقم ٣٥٠٣).

(١٢٩) اعتراض إيفرين على مشروع القانون رقم ٣٥٠٣، ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٨ (رقم ١٦٦٢ ـ ٨٠٨٨).

(١٣٠) تم تمرير القانون في البرلمان بتاريخ ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨ (ملحق ١٦ إضافة إلى القانون ٢٥٤٧).

(١٣١) المحكمة الدستورية التركية بتاريخ ٧ آذار/ مارس ١٩٨٩ (رقم ١٩٨٩/ ١٢).

الزي ليس مجرد مسألة مظهر جسدي، والعلمانية هي إحدى مراحل التحوّل في العقلية؛ فهي ضرورية لقيام مجتمع صحي عصراني. يأتي هذا على أساس أن الفرد هو وحدة من الوحدات الوطنية التي تتألف من الحياة الداخلية والخارجية للرجل أو المرأة والمشاعر والأفكار والجسد والروح. الزي هو طريقة تعكس السمة الشخصية. بغض النظر عن كون هذه الملابس دينية أم لا، فالملابس المتعارضة مع المظهر الحديث والتي تتناقض مع قوانين الثورة لا يمكن أن ينظر إليها على أنها مناسبة، حيث تشكّل الملابس الدينية بوجه خاص تناقضاً أعمق؛ لأنها تتعارض مع مبدأ العلمانية[١٣٢].

لم يكتب أي عضو من أعضاء المحكمة رأياً معارضاً سوى محمد شينارلي، الذي استند في رأيه إلى أربع حجج أساسية:

أ ـ أن تحريم ارتداء الحجاب ينتهك الحريات الفردية التي يوفر لها الدستور الحماية.

ب ـ منح الدستور البرلمان سلطة الحد من الحريات لصالح النظام العام، فعلى سبيل المثال، إذا قرّر البرلمان توسيع نطاق بعض الحريات، فليس هناك أية سلطة للقضاء في منعها.

ج ـ لا تتضمّن الخطابات التي ألقاها أتاتورك إلى جانب قوانين الثورة أية إشارة تؤخذ ضد الحجاب.

د ـ إن تعريف المحكمة للحجاب سواء اعتبرته رمزاً سياسيّاً أو تقليداً متخلّفاً لا يعكس الواقع الفعلي.

وفقاً للتصريح الرسمي الصادر عن مؤسسة «ديانت»[١٣٣]، يُعدُّ ارتداء الحجاب واجباً دينيّاً، وبدورهن حاولت عدة طالبات محجّبات الوفاء بهذا الواجب[١٣٤].

---

(١٣٢) المصدر نفسه.

(١٣٣) قرار المجلس الأعلى للشؤون الدينية في ديانت بتاريخ ٣٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠ (رقم ٧٧). كرر رئيس ديانت، علي بارداكوغلو، في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨ أن ارتداء الحجاب هو أحد الواجبات الدينية على المرأة.

(١٣٤) المحكمة الدستورية التركية بتاريخ ٩ نيسان/ أبريل ١٩٩١ (رقم ١٩٩١/٨).

على الجانب الآخر، قام البرلمان في أعقاب صدور قرار المحكمة بإعداد مشروع قانون آخر شبيه بمشروع القانون الأول الذي رفضه إيفرين، ولكنّه لا يتعرّض إلى قضية الإعفاء الديني، فينصّ مشروع القانون على أنّه: «طالما أن الملابس لا تخالف القوانين السارية، تتوافر الحرية في ارتدائها داخل الحرم الجامعي»(١٣٥). على الرغم من تصديق الرئيس أوزال على مشروع القانون، إلا أن الحزب الشعب الديمقراطي الاجتماعي ـ وهو الحزب المعروف بانتمائه الشديد إلى العلمانية الحازمة آنذاك ـ تقدّم بشكواه إلى المحكمة الدستورية.

من جانبها لم تقرّ المحكمة بعدم دستوريّة القانون، ولكنّها فسّرته على أنّه يمنع ارتداء الحجاب في الجامعات بما يخالف مبدأ العلمانية(١٣٦). منذ ذلك الحين، سلّم أنصار العلمانيّة الحازمة بأن ارتداء الحجاب أمر محظور بموجب القرارات الصادرة عن المحكمة، إلا أنّ أنصار العلمانيّة السلبية ظلّوا على إصرارهم في أنّ القانون الذي منح حرية ارتداء الحجاب في المدارس يبقى سارياً.

من ناحية أخرى، لا يوجد أيّ نص دستوري أو تشريع قانوني آخر في شأن ارتداء الحجاب؛ فأنصار العلمانيّة السلبية يعتبرون قرار تحريم ارتداء الحجاب من الممارسات العلمانيّة الحازمة التي ليس لها أي سند قانوني. وكان هذا وأكثر منه من نتائج التناقض القانوني في شأن هذه المسألة، إن لم تكن للجامعات سياسة موحدة إزاء ارتداء الحجاب حتى وقوع الانقلاب في عام ١٩٩٧. حتى في داخل الجامعة نفسها، قامت بعض الأقسام بتحريم ارتداء الحجاب، في حين أن نظيرتها من الأقسام الأخرى لم تفرض التحريم. في عام ١٩٩٢، تم تعيين أوزال محمد ساغلام ـ الذي كان معارضاً للتحريم ـ على رأس مجلس التعليم العالي، والذي قامت بعض الجامعات إبّان فترة رئاسته بتحريم ارتداء الحجاب. على الرغم من هذا، في أعقاب تعيين ديميريل كمال غوروز رئيساً

---

(١٣٥) تم تمرير القانون في البرلمان بتاريخ ٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٠ (ملحق ١٧ إضافة إلى القانون ٢٥٤٧).

(١٣٦) المحكمة الدستورية التركية بتاريخ ٩ نيسان/ أبريل ١٩٩١ (رقم ١٩٩١/٨).

لمجلس التعليم العالي في عام ١٩٩٥، قام غوروز بتحريم ارتدائه في جميع الجامعات خلال حركة انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير. امتدّ قرار التحريم عقب إجراء الانتخابات البرلمانية في عام ١٩٩٩ ليشمل جميع العاملات المنتخبات في الشأن السياسي. في الوقت نفسه، تمّ انتخاب مروة قاوقجي من حزب الفضيلة كأول نائبة ترتدي الحجاب، إلا أنّ رئيس الوزراء إيجيفيت ونواب الحزب الديمقراطي اليساري لم يسمحوا لها بأداء القسم داخل البرلمان، ولم يتوقفوا عن الصراخ «أخرجي! أخرجي!»، وما لبثت أن سقطت عنها جنسيتها بحجة أنها أصبحت مواطنة أمريكية من دون إذن مسبق من الحكومة التركية(١٣٧).

بعد ذلك تمّ تعيين الرئيس سيزر أردوغان تيزيش في عام ٢٠٠٣ ـ الذي يعدّ أحد كبار المؤيدين للتحريم ـ في رئاسة مجلس التعليم العالي، وإبان فترة رئاسة تيزيش، امتد قرار التحريم ليشمل استعمال الشعر المستعار (للطالبات اللاتي يردن إخفاء شعورهن) حتى في أقسام اللاهوت(١٣٨). على حد قول تيزيش يتعين على الموظفات المدنيات في الدولة عدم ارتداء الحجاب حتى في نطاق الشارع، ومنها على سبيل المثال «عند قيامهن بالتسوق من أحد المحلات»(١٣٩). ردّاً على هذا، قام حزب العدالة والتنمية في البرلمان بتمرير مشروع قانون في شهر أيار/ مايو من عام ٢٠٠٤ يطلب بموجبه إقالة تيزيش وإعادة تنظيم مجلس التعليم العالي(١٤٠)، إلّا أنّ سيزر أبدى اعتراضه على مشروع القانون. في الوقت ذاته، لم يتقدّم حزب العدالة والتنمية بهذا المشروع مرة ثانية أمام البرلمان بسبب الحملة الإعلاميّة التي قادها أنصار العلمانيّة الحازمة، إلى جانب التظاهرات التي ملأت أركان الشوراع بتنظيم من مجلس التعليم العالي. في حين لم يتّخذ حزب العدالة والتنمية قبل إجراء التعديل الدستوري المذكور سابقاً زمام المبادرة مرة أخرى لرفع قرار التحريم إبّان فترة حكمه التي استغرقت ست سنوات. من

---

(١٣٧) Nilüfer Göle, *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe* (Paris: Galaade Editions, 2005), et Merve Kavakçi, «Headscarf Heresy,» *Foreign Policy*, no. 142 (2004).

(١٣٨) «SDÜ İlahiyatta Şimdi de Peruk Yasaği,» *Zaman*, 11/9/2006, and «Peruklu Diye Okula Kaydini Yaptirmadilar,» *Zaman*, 6/7/2006.

(١٣٩) انظر مقابلة تيزيك لـ: نور باطور (Nur Batur)، في: *Hürriyet*, 10/2/2006.

(١٤٠) تم تمرير مشروع القانون في البرلمان بتاريخ ١٣ أيار/ مايو ٢٠٠٤ (رقم ٥١٧١).

ناحية أخرى، لم يبد أردوغان سوى بعض المقترحات المحدودة في شأن هذه القضية، فعلى سبيل المثال، اقترح في عام ٢٠٠٤ قصر مسألة التحريم على الجامعات الحكومية، مع ترك الحرية في ارتداء الحجاب في الجامعات الخاصة[١٤١]، بيد أن أنصار العلمانية الحازمة لم يأخذوا أيّاً من هذه المقترحات على محمل الجد.

فضلاً عن المحاكم ومجلس التعليم العالي، كانت وسائل الإعلام العلمانيّة الحازمة وحزب الشعب الجمهوري من كبار المدافعين عن قرار تحريم ارتداء الحجاب. على سبيل المثال، نشرت مجلة **ميلييت** في شهر كانون الأول/ ديسمبر من عام ٢٠٠٧ أحد التقارير؛ لتنبيه أنصار العلمانية الحازمة بالعدد المتزايد من الفتيات اللاتي يرتدين الحجاب.

على ما يبدو أنّ عرض هذا التقرير في صورة عناوين بارزة أخذ طابعاً سياسيّاً، إلا أنّه لم يكن يتضمّن سوى معلومات إعلامية بحتة.

هذا، وقد ورد في التقرير أن نسبة النساء اللاتي يرتدين الحجاب في تركيا ارتفعت من ٦٤ في المئة في عام ٢٠٠٣ إلى ٦٩ في المئة في عام ٢٠٠٧. كما ظهر جليّاً إبان تلك الفترة أن الدافع الرئيس لارتداء الحجاب هو المعتقدات الدينية لكل فرد وتشغل نسبته ٧٣في المئة، في حين أن الأسباب الأخرى شملت العادات والتقاليد بنسبة ١٤في المئة، العادة بنسبة ٤ في المئة والتكيّف مع البيئة الاجتماعية ٣ في المئة، طلب أولياء الأمور ٣ في المئة، وطلب الزوج ٣ في المئة[١٤٢]. في حين لا تنظر سوى نسبة بسيطة من النساء اللاتي يرتدين الحجاب إلى هذا الغطاء على أنه رمز ضدّ الدولة العلمانية وتتراوح النسبة بين ٥ إلى ١٠ في المئة، بينما تمثل النساء اللاتي لا يرتدين الحجاب ويَرَيْنَ أنه ضدّ العلمانية النسبة الأعلى بواقع ٣٤ في المئة.

لا يمثل مؤيدو قرار تحريم ارتداء الحجاب في الجامعات سوى ٢٢

---

(١٤١) «Türbanda Ara Formül,» *Radikal*, 10/7/2004, and «Başbakandan Türban Formülü,» *Sabah*, 7/7/2005.

(١٤٢) وفقاً إلى دراسة جريدة **الزمان**، أعلنت ٧٥ في المئة من النساء ارتدائهن الحجاب بسبب معتقداتهن الدينية، في حين أوضحت ١١ في المئة منهن أن ذلك جاء كمطلب من جانب الأهل والزوج، في حين أرجعت ٦ في المئة منهن ذلك إلى العادات والتقاليد. انظر: *Zaman*, 9/2/2008.

في المئة، في حين تعترض على هذا التحريم النسبة المتبقية بواقع ٧٨ في المئة[١٤٣].

في الوقت ذاته، يرى دنيس بايكال رئيس حزب الشعب الجمهوري أن الحجاب «رمز الحكومة الدينية، فإذا أطلقت حرية ارتداء الحجاب، لن يكون باستطاعة أي امرأة في غضون فترة تتراوح من خمس إلى عشر سنوات أن تسير في الطريق من دون تغطية رأسها»[١٤٤]. على جانب آخر، كشف بايكال خلال مناقشات التعديل الدستوري في ٢٠٠٨ عن الفروق الموجودة بين نوعي الحجاب ـ توربان (türban) وباشورتوسو (başörtüsü). كما يرى بايكال وأنصار العلمانية الحازمة الآخرون أن ارتداء العمامة ليس سلوكاً إسلامياً، بل هو رمز سياسي حديث العهد.

من ثَمّ، ينبغي حظر ارتدائها في الجامعات، طالما أنّه ليس في المحيط العام ككل.

أما النوع الآخر من أغطية الرأس، وهو الباشورتوسو، فهو تقليد قديم جدّاً للمرأة التركية[١٤٥]. على النقيض من هذا، يرى أنصار العلمانية السلبية من أمثال طه أكيول ونظلي إيليجاك أن الحجة ليست مقنعة، وذلك لثلاثة أسباب[١٤٦]:

أولها: أن الفارق الوحيد بين العمامة «التوربان» و«الباشورتوسو» هو أن الأول يُربط في مؤخرة الرأس، في حين أن الثاني يربط تحت الذقن. كان أول استخدام لمصطلح العمامة «توربان» عند الرئيس الأول لمجلس التعليم العالي إحسان دوغراماجي بديلاً حديثاً لـ «الباشورتوسو» التقليدي، مع مرور الوقت أعطى أنصارالعلمانية الحازمة مفهوماً ازدرائيّاً للمصطلح واعتبروه رمزاً للإسلام، **ثانيها**: فإن كلاً من التوربان والباشورتوسو

---

(١٤٣) «The Survey of Milliyet and Konda,» *Milliyet*, 3-4/12/2007.

(١٤٤) «Başörtüsüme özgürlük İsteyen CHP'liler Baykal'i Kizdirdi,» *Zaman*, 5/12/2003, and Baykal's interview with Murat Yetkin, «20 Yil Sonra Kizinin Başi Zorla Kapatilsin İster misin?,» *Radikal*, 18/4/2006.

(١٤٥) «Baykal: Türban Yabanci Unüforma,» *Milliyet*, 30/1/2008.

(١٤٦) Taha Akyol, «Türban ve Başörtüsü,» *Milliyet*, 30/6/2008, and Nazli Ihcak, ««Babaannelerin've «Torunlarin» Başörtüsü,» *Sabah*, 10/11/2007.

ممنوع ارتداؤهما داخل الجامعات والمدارس والمؤسسات الأخرى العامة.

أخيراً، اشتمل الزي التقليدي للمرأة التركية على مرّ التاريخ على أنواع من الأغطية، والتي من أمثلتها تشرشف (التشادور)، وهو ما يمكن أن نعتبره أكثر الأغطية التي لا تتناسب مع الأزياء الحديثة. في الوقت ذاته، شرع أنصار العلمانية الحازمة ـ الذين كانوا شديدي الانتقاد للزي التقليدي للمرأة التركية لعشرات السنين ـ في تمجيد هذا الزي حتى يمكنهم توجيه انتقاد إلى زي آخر أحدث نسبيّاً ألا وهو (التوربان).

فضلاً عن هذا، استند أنصار العلمانية الحازمة خلال المناقشات الجدلية حول أغطية الرأس، في أواخر التسعينيات ومستهل عام ٢٠٠٠، إلى «حجة قانونية/سياسية» مفادها أنه «يجب عدم إجازة استخدام الرموز الدينية في المحيط العام».

على الرغم من ذلك، بدأ بايكال وآخرون في استعمال الحجة «اللاهوتية» ومفادها أن «ارتداء غطاء الرأس ليس اشتراطاً ينص عليه الإسلام، بل هو دليل على التعصب الإسلامي». من وجهة نظر غالبية أنصار العلمانية الحازمة الفرنسية، تُعد الحجة الأولى مقنعة، في حين أن الثانية غير مقبولة؛ لأنهم لا يعيرون اهتماماً إلى تحديد ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي. على جانب آخر، كان التأييد الشعبي لتحريم ارتداء الحجاب في تركيا محدوداً للغاية بنسبة ٢٢ في المئة[١٤٧] فقط، مقارنة بنسبة ٧٢ في المئة تأييداً ودعماً[١٤٨] في فرنسا.

يُعزى تباين الآراء العامة بين البلدين إلى ثلاث نقاط، **النقطة الأولى**: يعدّ ارتداء الحجاب الإسلامي في فرنسا رمزاً لأقلية دينية مهاجرة، في حين أن الإسلام في تركيا هو دين السواد الأعظم من المجتمع التركي.

---

(١٤٧) Çarkoğlu and Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, p. 71, and «The Survey of Milliyet and Konda,» *Milliyet*, 4/12/2007.

على الوتيرة نفسها، إن حظر ارتداء الحجاب بالنسبة إلى موظفات الدولة يلقى دعم ٢٥ في المئة من الشعب، في حين يعارضه ٧٥ في المئة من الشعب.

(١٤٨) Jean-Louis Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réaffirmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale* (Paris: Odile Jacob, 2004), p. 179.

النقطة الثانية: يقتصر التحريم في فرنسا على المدارس الحكوميّة، في حين أنّ التحريم في تركيا يصل إلى جميع المؤسسات التعليمية.

أخيراً اختلاف مستوى التديّن بين المجتمعين، فنجد أن نسب الإيمان بالله والتبعية لأحد الأديان والذهاب إلى أحد المساجد أو الكنائس أسبوعيّاً أقل بكثير في فرنسا بواقع (٦١ في المئة، ٥٥ في المئة، و١٠ في المئة) على التوالي، مما هي عليه في تركيا (٩٩ في المئة، ٩٩ في المئة، و٦٩ في المئة)[١٤٩]. من ثَمّ، يُعدّ استبعاد الرموز الدينية من المدارس الحكومية أسهل في المجتمع الفرنسي الأقل تديّناً، مقارنة بالمجتمع التركي عالي التديّن.

٢ ـ مدارس الأئمة والخطباء

تعدّ مدارس الأئمة والخطباء مدارس حكوميّة تديرها وزارة التعليم. تقوم هذه المدارس بدورها في تدريس المقرر الدراسي نفسه الذي يُدرَّس في المدارس الحكومية العلمانية، إلى جانب دروس أخرى، ومن أمثلتها قراءة القرآن والقانون الإسلامي وتاريخ الأديان. في الوقت ذاته زاد عدد المدارس في الفترة من وقوع انقلاب عام ١٩٨٠ وحتى انقلاب عام ١٩٩٧ من ٣٧٤ مدرسة إلى ٦١٢ مدرسة بسبب الطلب المجتمعي والدعم الذي توفره الحكومات المحافظة[١٥٠]. الأكثر من ذلك، تعاظمت فعالية هذه المدارس بعد أن انغمس خريجوها في خضم الحياة الاجتماعية والسياسية التركية.

طبقاً لما ورد في تقرير جمعية الصناعة والتجارة التركية في عام ١٩٩٠[١٥١]، فقد أراد أنصار العلمانية الحازمة أن يجعلوا منها مدارس مهنيّة يقتصر دورها على تدريب الأئمة والخطباء (الواعظين المسلمين)، بيد أن المحافظين حاولوا الإبقاء على هذه المدارس؛ لتكون مدارس مألوفة بإمكان خريجيها الالتحاق بأية جامعة.

---

(١٤٩) انظر الجدول الرقم (الخاتمة ـ ١) في خاتمة هذا الكتاب.

(١٥٠) Ruşen Cakir, İrfan Bozan, and Balkan Talu, «İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler,» 14 June 2004, <http://www.tesev.org.tr/etkinlik/134-144.pdf>.

(١٥١) Sam Kaplan, *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), pp. 36-72.

من ناحية أخرى، اتبعت إدارة حركة ٢٨ شباط/ فبراير - والتي ضمّت مزيجاً من حكومة مدنيّة وجنرالات عسكريين - سياستين تهدفان إلى تهميش مدارس الأئمة والخطباء:

الأولى: إنها طبقت سياسة من شأنها أن ترتفع بمستوى التعليم الإلزامي (العلماني) في غضون فترة تتراوح بين خمس وثماني سنوات، ممّا أدى إلى إغلاق الصفوف من السادس إلى الثامن في مدارس الأئمة والخطباء.

الثانية: قامت الإدارة بعد إعادة النظر في نظام التسجيل بالجامعات، بوضع نظام يجعل من الصعب بمكان لخريجي مدارس الأئمة والخطباء الالتحاق بالجامعات، باستثناء أقسام علم التوحيد[١٥٢]. لم يتوقّف الأمر عند هذا الحد، بل لم يعد يسمح لهؤلاء الطلاب بالالتحاق بأكاديميات الشرطة على اعتبار أنهم غير مؤهلين بالفعل للالتحاق بالكليات العسكرية.

عندما قامت حركة انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير خلال السنة الدراسية ١٩٩٦ - ١٩٩٧، كانت مدارس الأئمة والخطباء في أوج مجدها، حيث كانت تضم ٥١١,٥٠٢ طالبٍ، يمثلون ١٠ في المئة من إجمالي طلاب المدارس الثانوية والمعاهد العليا[١٥٣].

نتيجة لهاتين السياستين، انخفض عدد الطلاب في هذه المدارس إلى ٦٤,٥٣٤ - أي بنسبة انخفاض ٨٧ في المئة - في السنة الدراسية ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣[١٥٤].

ومن جانبه، لم يثر حزب العدالة والتنمية المشاكل في شأن مسألة إغلاق مدارس الأئمة والخطباء الثانوية، بل انصبّ تركيزه على كيفية السماح لخريجي مدارس الأئمة والخطباء بالالتحاق بالجامعات.

---

(١٥٢) نتيجة لهاتين السياستين، أُغلِقت أيضاً الصفوف الثانوية في المدارس المهنية الأخرى، وفقد طلابها حق متابعة دروسهم الجامعية، باستثناء الأقسام المتعلقة بمهنهم.

(١٥٣) Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne Bağli Okullar,» accessed on the Web site of the Ministry of Education <http://www.meb.gov.tr/Stats/ist97/MYHTML30.htm>, (25 February 2005), and Hakan M. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 127.

(١٥٤) «İmam-Hatip Liseleri,» CNN Turk Online, 28 May 2004, <http://www.cnnturk.com.tr/OZEL_DOSYALAR/haber_detay.asp?pid=392&haberid=9269>.

في هذا الصدد، قام حزب العدالة والتنمية في البرلمان في عام ٢٠٠٤ بتمرير مشروع قانون لتعظيم فرص الالتحاق بالجامعات أمام خريجي جميع المدارس المهنيّة، بما في ذلك مدارس الأئمة والخطباء، هذا، وقد أعرب كلٌّ من المحافظين وأحزاب اليمين الوسط، مثل حزب المسار الصحيح عن تأييدهم لمشروع القانون[١٥٥].

على النقيض من ذلك، قام أنصار العلمانيّة الحازمة بإعداد حملة إعلامية ضد مشروع القانون. من جهته، استخدم الرئيس سيزر حق الاعتراض على مشروع القانون مستنداً في ذلك إلى حقيقة أن السماح لطلاب مدارس الأئمة والخطباء بالالتحاق بالجامعات يخالف مبدأ العلمانية، وهو المبدأ الذي ينادي بـ «الفصل بين الحياة الاجتماعية والتعليم والأسرة والاقتصاد والقانون من ناحية، وقواعد الدين من ناحية أخرى»[١٥٦]. صارت هذه المناقشات الجدلية محور اهتمام الإعلام الدولي، حيث وجهت صحيفة **نيويورك تايمز** (*New York Times*) انتقادها لحق الفيتو الذي استخدمه سيزر معتبرة إياه «نكسة للحرية الدينية وتكافؤ الفرص». أضاف المقال «يوجد ٥٣٦ مدرسة في تركيا تعمل بنظام ازدواجية التعليم، فباستثناء تعليم القرآن، فهي تعتمد المقرر نفسه الذي تدرّسة المدارس غير الدينية»، ومثّل طلابها البالغ عددهم ٦٤,٥٠٠ طالب مستقبل تركيا تماماً كما مثّله أولاد صفوة المجتمع العلماني»[١٥٧]. في أعقاب رد الفعل الذي أبداه أنصار العلمانية الحازمة وفيتو سيزر، لم يعاود حزب العدالة والتنمية تمرير مشروع القانون مرة أخرى.

فضلاً عن هذا، بمجرد تسجيل الطلاب في مدارس الأئمة والخطباء لم يكن يسمح لهم بالانتقال إلى مدارس أخرى، بل والأكثر من ذلك، لم يتمكّن أغلب خريجي مدارس الأئمة والخطباء من الالتحاق بأقسام علم التوحيد بسبب قيام مجلس التعليم العالي بخفض عدد الطلاب

(١٥٥) «DYP'den İmam-Hatip Desteği,» *Sabah*, 6/5/2004.

(١٥٦) انظر اعتراض سيزر على القرار ٥١٧١ (٢٨ أيار/ مايو ٢٠٠٤)، <http:// www.cankaya.gov.tr/tr_html/ACIKLAMALAR/28.05.2004-2729.html>.

(١٥٧) «Mosque and State in Turkey,» *New York Times*, 6/6/2004.

المسموح بتسجيلهم وقبولهم في هذه الأقسام بنسبة ٩٠ في المئة، أي بما لا يسمح بتجاوز أعدادهم ٩٥٠ طالباً سنويّاً على مستوى البلاد(١٥٨). كما أسقط مجلس التعليم العالي حق هذه الأقسام في تدريب الأساتذة للتعليم الديني في المدارس.

من جانبه، حاول حزب العدالة والتنمية في عام ٢٠٠٥ التخفيف من وطأة الظروف الصعبة التي يعيشها خريجو مدارس الأئمة والخطباء. في هذا الشأن، أصدر الوزير شيليك منشوراً أجاز فيه لطلاب مدارس الأئمة والخطباء خوض مزيد من الامتحانات والحصول على شهادات إضافية من إحدى المدارس التقليدية؛ الأمر الذي يسمح لهم بالالتحاق بالجامعات، إلّا أنّ مجلس الدولة قام بإلغاء هذا المنشور، أيّد أنصار العلمانية الحازمة بدورهم قرار المجلس وطالبوا حزب العدالة والتنمية بالتخلّي عن معركة الإمام الخطيب(١٥٩).

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، لماذا لم يتخلّ أولياء الأمور المحافظون عن فكرتهم، وما زالوا على إصرارهم في إرسال أولادهم إلى مدارس الأئمة والخطباء؟ وأوقع إجابة على هذا السؤال، هي رغبة أولياء الأمور المحافظين في تلقّي أولادهم كلا المنهجين سواء التعليم الديني أم التعليم العلماني(١٦٠). فضلاً عن هذا تحظى مدارس الأئمة والخطباء بأهميّة كبيرة وسط جمهور الفتيات اللاتي يترددن على هذه المدارس منذ عام ١٩٧٦، فقد وصلت نسبتهن إلى ٤٤ في المئة من إجمالي عدد الطالبات في العام الدراسي ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨(١٦١). في إحدى الدراسات التي أجريت مؤخراً، ذكرت نصف الطالبات اللاتي أتممن دراستهن في مدارس الأئمة والخطباء، أنه في حالة عدم التحاقهن بمدارس الأئمة

---

(١٥٨) «İmam-Hatip Liseleri,» *Yeni Şafak*, 2/7/2005, and Ahmet Taşgetiren, «İHL'ler ve Ötesi,» *Yeni Şafak*, 5/4/2004.

(١٥٩) «Çikmaz Yolda İnat,» *Hürriyet*, 9/2/2006, and Ertuğrulözkök, «Noktayi Koyma Zamani Geldi,» *Hürriyet*, 10/2/2006.

(١٦٠) «İmam-Hatip Liseleri,» *Yeni Şafak*: 27/6/2005, and 7/7/2005.

(١٦١) Elisabeth Özdalga, «Education in the Name of «Order and Progress»: Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey,» *Muslim World*, vol. 89, nos. 3-4 (1999), p. 428.

والخطباء، فلن يسمح لهن أولياء أمورهن المحافظون بالالتحاق بأية مدرسة على الإطلاق[(١٦٢)]. لم يتوقّف الأمر عند إرسال أولياء الأمور لأولادهم إلى هذه المدارس على نحو متعمّد، بيد أنهم ساهموا في تشييد المباني. يظهر هذا جليّاً في البيانات الإحصائية الصادرة في عام ١٩٩١، حيث قام عدد من المؤسسات الخاصة بتمويل ٦٦ في المئة من عملية بناء مدارس الأئمة والخطباء. في حين قامت بتمويل نسبة ١٩ في المئة منها بالتعاون بين الدولة والقطاع الخاص، ولم تمول الدولة سوى ١٠ في المئة فقط.

علاوةً على ذلك، فقد أيد نحو ٨٥ في المئة من الشعب في عام ٢٠٠٦ حق خريجي مدارس الأئمة والخطباء بالالتحاق بأية جامعة[(١٦٣)]. على الرغم من الدعم الشعبي الذي حظيت به مدارس الأئمة والخطباء، لم يقبل أنصار العلمانية الحازمة بأي حل وسط في شأن هذه المدارس.

٣ ـ الدروس القرآنية

بذلت الدولة التركيّة منذ العشرينيات محاولاتها من أجل الحدّ من تنظيم الدروس القرآنية الخاصة، وذلك عن طريق إما إغلاقها أو تحويلها إلى دروس رسمية تحت رعاية مؤسسة ديانت، ووضعها تحت رقابة وزارة التعليم. وفي المقابل، قامت الجماعات الإسلامية بتنظيم دروس قرآنية غير شرعية؛ فقد وصف الجنرالات في عام ١٩٩٧، في إطار التقارير المصرح بها لوسائل الإعلام والمرفوعة لقضاة المحكمة العليا، وصفوا الدروس القرآنية ومدارس الأئمة والخطباء بأنها ذخيرة من الأصوات يتسلّح بها الإسلاميون[(١٦٤)]. وبدورها قامت إدارة حركة انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير بتهميش الدروس القرآنيّة إلى حدّ كبير من خلال العمل بسياسة «التعليم لمدة ثماني سنوات». كما صدر الأمر بإغلاق مقرّ عقد الدروس القرآنيّة

---

(١٦٢) Ruşen Çakir, İrfan Bozan, and Balkan Talu, «İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler,» 14 June 2004, <http://www.tesev.org.tr/etkinlik/134-144.pdf>.

(١٦٣) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 127, and Çarkoğlu and Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, p. 55.

(١٦٤) «Şeriat'a Dikkat' Kitapçiği,» *Sabah*, 26/4/1997.

التي كانت تُدرّس للطلاب الذين لم يجتازوا الصف الثامن.

فضلاً عن هذا، لم يعد يُسمح سوى بتنظيم دروس صيفية يتم تدريسها لخريجي الصف الخامس، وهو ما يعني الحظر التام على تعليم القرآن للطلاب دون سن الثانية عشرة. كما بالغ الجنرالات العسكريون في بيانهم الموجز في عدد الطلاب الذين يتلقّون الدروس القرآنية الشرعيّة وغير الشرعيّة، بحيث قدّر عددهم بـ ١,٦٨٥,٠٠٠ طالب(١٦٥).

على جانب آخر، فقد ورد في بيان إحصائي صادر عن مؤسسة ديانت أن عدد الطلاب الذكور المسجلين في الدروس القرآنية الرسمية وصل إلى ٤٧,٢٩١ طالبٍ في عام ١٩٩٦. وانخفض هذا العدد إلى ٨,٧٦٦ طالبٍ في عام ٢٠٠٠ نتيجة لسياسيات حركة انقلاب ٢٨ (شباط/ فبراير). في حين لم يكن الانخفاض كبيراً في عدد الطالبات اللاتي يحضرن الدروس القرآنية مثلما هو الحال في الطلاب الذكور(١٦٦).

ومن ناحية أخرى، حاول حزب العدالة والتنمية في شهر (كانون الأول/ ديسمبر) من عام ٢٠٠٣ تحسين أحوال الدروس القرآنيّة من خلال إصدار تشريع جديد أعدّته مؤسسة ديانت. وشمل هذا التشريع الجديد عدداً من التغييرات الطفيفة، مثل الترخيص بفتح صفوف دراسيّة ليلية، وخفض الاشتراطات المفروضة على الطالب إلى الحدّ الأدنى من خمسة عشر إلى عشرة، وإزالة الحدود الزمنية (شهرين) في الصيف، والسماح بفتح مساكن للطلاب(١٦٧)، إلّا أنّ هذه التغييرات لاقت معارضة ورد فعل عنيف من جانب أنصار العلمانيّة الحازمة الذين وجّهوا اتهامهم إلى حزب العدالة والتنمية بتنفيذ أجندة إسلاميّة خفية. على خلفية ذلك التقى الرئيس سيزر - وهو أحد المعارضين لهذا التشريع - «محمد آيدن» وزير الدولة للشؤون الدينيّة، وبالفعل نجح في الضغط على الأخير لإلغاء القانون.

على جانب آخر، صارت أوضاع الدروس القرآنية من سيء إلى أسوأ

---

(١٦٥) «İste Brifing,» *Sabah*, 12/6/1997.

(١٦٦) Çakir and Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet Işleri Başkanliği Mümkün mü?*, p. 87.

(١٦٧) «Kuran Kurslari Okullara Giriyar,» *Radikal*, 5/12/2003.

في شهر شباط/ فبراير من عام ٢٠٠٥ خاصة بعد صدور حكم من مجلس الدولة بأصوات ١٦ ـ ٧. والذي بمقتضاه ألغى المجلس أحد القوانين المحددة التي تنص على زيادة عدد أيام تعليم الدروس القرآنية الصيفية من ثلاثة إلى خمسة أيام.

كما تقدّم مجلس الدولة بطلب إلى المحكمة الدستورية مطالباً إياها بأن تعلن عن عدم دستورية القانون الذي يجيز تعليم القرآن في الصيف للطلاب الذين اجتازوا الصف الخامس.

رأى المجلس أنه انطلاقاً من واجب الدولة تجاه شعبها بتعليمهم الولاء للعلمانية، يجب عليها ألا تسمح بالتعليم غير العلماني. بل يتعيّن أن يكون التعليم العلماني راسخاً ومتواصلاً.

من هذا المنطلق، فالتعليم الديني خلال فترة الصيف سوف يؤثر بالسلب على التدريب العلماني للطلاب الذين لم يجتازوا الصف الثامن[(١٦٨)].

اشتعلت المناقشات الجدلية من جديد حول الدروس القرآنية في شهر أيار/ مايو ٢٠٠٥؛ لأنه لم تتوافر من خلال الدروس الرسمية الإمكانية لتعليم القرآن للأولاد دون سن الخامسة عشرة (وفي الصيف دون سن الثانية عشرة). فقد تمّ فتح عدة مقرات لعقد الدروس غير الرسمية، وهي الدروس التي خضعت للرقابة والحملات المفاجئة من جانب الشرطة، وقد طالب أنصار العلمانية الحازمة أن يتضمّن القانون الجنائي الجديد السجن لمدة تتراوح بين ستة أشهر إلى سنتين لموظفي هذه الصفوف.

على الرغم من ذلك، قام حزب العدالة والتنمية بتمرير مشروع قانون في هذا الصدد، مع احتمال السجن من ثلاثة أشهر إلى سنة أو استبدال هذه العقوبة بدفع غرامة[(١٦٩)]. اعتبرت وسائل إعلام العلمانية الحازمة أن مشروع القانون يعطي الإذن بالتعليم القرآني بطريقة غير قانونية. على

---

(١٦٨) «Daniştay,» *Radikal*, 10/2/2005, and Nazli Ilicak, «Laiklik Dinsizlik mi?,» *Dünden Bugüne Tercüman*, 10/2/2005.

(١٦٩) تم تمرير مشروع القانون أمام البرلمان في ٢٧ أيار/ مايو ٢٠٠٥ (رقم ٥٣٥٧).

الرغم من قيام سيزر باستخدام الفيتو ضد مشروع القانون(١٧٠)، أعادت مجموعة حزب العدالة والتنمية تمرير مشروع القانون مرة أخرى متحدية اعتراض سيزر.

من جانبه دافع أردوغان عن القانون الجديد وعن حق تعليم القرآن للأولاد؛ فقال: إنه ينبغي أن يتمتع الأولاد بحرية قراءة القرآن كما تتوافر تلك الحرية عند قراءة الكتب الهزلية(١٧١). شكّلت جميع هذه التصريحات والسياسات الفاشلة التي قام بها سياسيو حزب العدالة والتنمية بشأن الحجاب إلى جانب قضية مدارس الأئمة والخطباء وقضية الدروس القرآنية، شكلت جميعها الاتهامات التي وجّهها النائب العام للحزب لاحقاً.

خاتمة

لقد كانت سياسات الدولة التركية إزاء الدين، خاصة في المدارس على قدر أكبر من الناحية الإقصائية من السياسات الأمريكية. كما كانت السياسات التركية أكثر تقييداً من تلك الموجودة في فرنسا نتيجة وجود تركيبة من الأيديولوجية العلمانية الحازمة وسلطة الجيش والقضاء الشبه فاشستية في تركيا.

فضلاً عن هذا، دافع الكماليون عن هيمنة العلمانية الحازمة القائمة، وهو ما نتج عنه سياسات إقصائية ليس إزاء الإسلام فحسب، بل أيضاً إزاء كل الأديان الأخرى. يأتي هذا في الوقت الذي دافع فيه المحافظون عن العلمانية السلبية كأحد البدائل المتاحة.

الجدير بالذكر، أنه توجد جوانب معيّنة تتعلّق بالمصالح في الصراع الدائر بين الكماليين والمحافظين؛ فقد استخدم بعض الأفراد أيديولوجيتي العلمانيتين الحازمة والسلبية؛ لتكون بمثابة وسائل يستعينون بها في ممارسة سياسات القوة والمنافسة على المصالح الاقتصادية. في الوقت

(١٧٠) تم تمرير مشروع القانون أمام البرلمان في ٢٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥ (رقم ٥٣٧٧).

(١٧١) «Teksas Tommiks Okuyan Çocuk Kur'an da Öğrenebilir,» *Zaman*, 18/6/2005.

ذاته، ما زالت الأيديولوجيات تؤدي دوراً أساساً في تكوين المصالح، لدرجة أن المناقشات الجدلية القائمة على أساس الصراع الطبقي لا ينبغي أن تتجاهل أن الأيديولوجية هي أحد المقاييس الهامة لتحديد الطبقات في تركيا. من ناحية أخرى، ينحدر عدة أعضاء من صفوة المجتمع الكمالي، وخاصة في القضاء والجيش، من الأسر ذات الدخل المنخفض أو من القرى الفقيرة. على الوتيرة نفسها، يضم تيار المحافظين عدة أعضاء مصنفين اقتصاديّاً واجتماعيّاً على أنهم من الصفوة. في هذا الصدد، لا يمكن توضيح الانقسام بين الكماليين والمحافظين من خلال الحدود الاجتماعية والاقتصادية المؤسسية، فنحن بذلك نكون قد تجاهلنا الاستقطاب الأيديولوجي.

لذلك، تظلّ الأيديولوجيتان العلمانيتان الحازمة والسلبية بعيدة كل البعد عن أن تكون ظاهرة عارضة أو انعكاسات بسيطة للمؤسسات.

يتصوّر بعضهم عند النظر إلى الهيكل المؤسسي للعلاقات بين الدولة والدين في تركيا، بما في ذلك مؤسسة ديانت ومدارس الأئمة والخطباء والتعليم الديني في المدارس، أن الإسلام هو الديانة المفضلة لدى الدولة التركية، ولكن بسبب هيمنة الأيديولوجية العلمانية الحازمة، لا يعتبر الإسلام الدين المفضل للدولة، بل على العكس من ذلك، فهو مستبعد عن المحيط التركي العام. بيد أن المقصد الأساس من وراء وجود هذه المؤسسات هو بناء نسخة خاصة معدلة من الإسلام، لها علاقة بضمير الفرد من دون أي تأثير في الحياة العامة. بل تعد هذه المؤسسات جزءاً من المشروع العلماني الحازم الغرض منه ـ على حدّ قول أحمد ياشار أوجاك ـ ابتكار «إسلام كمالي»[١٧٢].

وقد حاول حزب العدالة والتنمية الوقوف في وجه سياسات العلمانية الحازمة، وهو ما فعلته تماماً أحزاب محافظة، يمين، وسط في السابق، إلا أن محاولاتهم لم تكلل بالنجاح، وهو ما ظهر جليّاً في استمرار

(١٧٢) Ahmet Yaşar Ocak, «Türkiye'de Kemalizm-İslam (Yahut Seriat) Kavgasi,» in: *Islam'in Bugücnkü Meseleleri* (Ankara: Türk Yurdu, 1997), p. 18.

سياسات العلمانية الحازمة إزاء ارتداء الحجاب ومدارس الأئمة والخطباء والدروس القرآنية. عاش سياسيو حزب العدالة والتنمية على أمل أن يؤدي الانضمام إلى عضوية الاتحاد الأوروبي إلى نوع من الاعتدال في هذه السياسات بوجه خاص، وفي العلمانية الحازمة بوجه عام، وقد أدّت بالفعل بعض المؤسّسات الأوروبيّة مثل هذا الدور. على سبيل المثال، صرّح المجلس العلمي الهولندي القائم على سياسة الحكومة، بأنّ «قضية الإسلام في تركيا لا تكمن في مشكلة تأثير الدين في الدولة، بل هي في الواقع مشكلة ممارسة نفوذ الدولة على الدين.

يُعزى هذا إلى أنّ تدخل الحكومة في شؤون الدين بتركيا أقوى قدراً ممّا هو عليه في الدول الأخرى الأعضاء في الاتحاد الأوروبي»[١٧٣]. على الرغم من هذا الوضع، لم تركّز الغالبية العظمى من مؤسسات الاتحاد الأوروبي سوى على حقوق العلويين والفئات غير المسلمة. في حين أنها تجاهلت ببساطة انتهاكات الحريات الدينية للغالبية السنية من السكان[١٧٤].

فضلاً عن هذا، قررت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في ٢٩ (حزيران/ يونيو) ٢٠٠٤ في قضية ليلى شاهين ضد تركيا أن الدولة التركية لديها الحق في طرد الطالبات اللاتي يرتدين الحجاب من جامعاتها[١٧٥]. قد استاء من هذا القرار تيار المحافظين استياءً شديداً.

---

(١٧٣) يشدّد المجلس أيضاً على «مسألة أن القيود الدستورية على العملية الديمقراطية التي تهدف إلى حماية نظام الدولة العلمانية (في تركيا) لا تتماشى مع مبادئ الاتحاد الأوروبي. تنطبق هذه الملاحظة بشكل متساوٍ أيضاً على دور الجيش كحام لهذا النظام. انظر: WRR, Netherlands Scientific Council for Government Policy, *The European Union, Turkey and Islam*, p. 9.

(١٧٤) إن «تقارير لوزارة الخارجية الأمريكية حول الحرية الدينية» تتسم بقدر أكبر من الموضوعية عن تقارير أخرى أصدرها الاتحاد الأوروبي؛ لأن الأولى تعدّد جميع أنواع الاستبداد من قبل الدولة، بما في ذلك الاضطهاد اللاحق بغير المسلمين، والعلويين وأيضاً المسلمين السنة، ومن أمثلة أشكال هذا الاضطهاد نورد ما يأتي: تطهير الضباط المسلمين «الملتزمين دينيّاً» من الجيش التركي وفرض الحظر على ارتداء غطاء الرأس لطالبات الجامعات وموظفات الدولة. انظر: U.S. Department of State, «2006 Report on International Religious Freedom,» <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006> (accessed on 8 May 2008).

(١٧٥) Dominic McGoldrick, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe* (Portland, OR: Hart Publishing, 2006), pp. 140-172. =

من ناحية أخرى، تسود حالة من التوتر بين الهيمنة الأيديولوجية للعلمانية الحازمة على مؤسسات الدولة والطابع الديني الكبير للمجتمع[(١٧٦)]، وهو ما كان سبباً في إحراز المحافظين، ممن راعوا مطالب المجتمع التركي في ما يتعلق بأمور التعليم الديني وظهور الدين على المستوى العام، أغلبيةً ساحقةً من الأصوات في الانتخابات.

في المقابل كانت الصفوة الكماليّة تشعر بالقلق إزاء إمكانية إرساء نظام ديمقراطي حقيقي يمكن استنباطه من الشعب. كما يؤكّد لنا جول، بأن هناك صراعاً بين الفهم الكمالي للعلمانية والديمقراطية[(١٧٧)]. على حدّ قول هاكان يافوز «أخذت الكمالية الطابع الغربي من حيث الشكل، في حين بقيت نموذجاً فاشستيّاً عقائديّاً حازماً إلى حدّ بعيد من حيث الجوهر. كما يواصل جول تأكيده أن الجمهورية مقابل الديمقراطية، وعلى التجانس مقابل الاختلاف، وعلى العسكري مع المدني، وعلى الدولة مع المجتمع»[(١٧٨)]. على سبيل المثال، كانت حركة انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير بمثابة إحدى الأمثلة على التوتر السائد بين الأيديولوجيّة العلمانية الحازمة للصفوة الكمالية والمجتمع التركي عالي التديّن، ولن ينتهي هذا الصراع ما لم يحدث تحوّل من العلمانية الحازمة

= للانتقادات حول قرار شاهين، انظر: T. Jeremy Gunn, «French Secularism as Utopia and Myth,» *Houston Law Review*, vol. 42, no. 1 (2005), and Arslan, *Avrupa İnsan Haklari Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, pp. 72-96.

(١٧٦) انظر الجدولان في خاتمة هذا الكتاب.

(١٧٧) Nilüfer Göle: «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites,» *Middle East Journal*, vol. 51, no. 1 (1997), p. 48, and «Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995), p. 86.

(١٧٨) ويضيف قائلاً: «إن المسعى الخيالي لأنصار الكمالية لإعادة صياغة الثقافة والتاريخ والهوية التركية جذريّاً، يضمن ثورة ثقافية دائمة ضد المجتمع، وهذا لسخرية القدر، ما سيسبّب فشل انتقال تركيا إلى ديمقراطية ليبرالية على النحو الغربي». انظر: M. Hakan Yavuz, «Turkey's Fault Lines and the Crisis of Kemalism,» *Current History*, vol. 99 (2000), p. 34.

للانتقادات بشأن الكمالية، انظر: M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, «Introduction: Islam in Turkey, Retreat from the Secular Path?,» in: M. Hakan Yavuz and John L. Esposito, eds., *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, and Resat Kasaba, «Kemalist Certainties and Modern Ambiguities,» in: Sibel Bozdoğan and Resat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

إلى العلمانية السلبية أو إلا أن يحدث تراجع للتدين في المجتمع التركي[١٧٩].

والسؤال هنا، إذا كانت العلمانيّة الحازمة قد وصلت إلى هذا الحد من التعارض مع الطابع الديني لغالبية المجتمع التركي، إذاً كيف أصبحت من البداية الأيديولوجية السائدة في تركيا؟ ويبحث الفصل السادس عن إجابة تاريخية عن هذا السؤال.

(١٧٩) من وجهة نظر بعض الباحثين، لن يترتب حتى على الانخفاض في مستوى التديّن إيجاد حل للمشكلة الأعمق لأن الكمالية تعاني من مشاكل مع جميع أنواع السياسات. الكمالية «تمنع مجال السياسة المشروع، وتقلّص من وضع الشؤون السياسية في الإدارة السليمة لتحقيق الأهداف والمهام المحددة سابقاً، وتؤكد على الوحدة بدلاً عن التنوّع بطريقة مطلقة وتنفي الجوانب التكاملية للنشاط السياسي. . . هناك صراع بين الدولة الكمالية وأي نشاط سياسي للمجتمع». انظر: Menderes Çinar, «Modified Orientalism: The Case of Hakan Yavuz's Islamic Political Identity in Turkey,» *New Perspectives on Turkey*, no. 30 (2004), p. 159.



الفصل السادس

التغريب وظهور العلمانية الحازمة (١٨٢٦ ـ ١٩٩٧)

أصبحت العلمانية الحازمة هي الأيديولوجيّة المهيمنة عند تأسيس الجمهورية التركية، ويعزى ذلك إلى التأثر بالنظام العثماني القديم، حيث كانت الشريعة الإسلامية في الإمبراطورية العثمانية هي العقيدة المهيمنة على كلٍّ من النظامين القانوني والقضائي. تمتع شيخ الإسلام ـ رئيس هيئة العلماء (وهو دكتور في العلوم الإسلامية) ـ بسلطة سياسية هامة في إطار النظام الملكي.

أدّى العلماء أدواراً حيوية في مركز الإمبراطورية (إسطنبول)، إلى جانب أجزاء أخرى منها. فقد وقع على عاتق هؤلاء مسؤولية الخدمات الدينية والتعليم والتفسير القانوني والسلك القضائي وإدارة المؤسسات والضرائب[١].

من ناحية أخرى، لم تكن الإمبراطورية العثمانية حكومة دينية (ثيوقراطية). ويُعزى ذلك إلى سببين رئيسين:

أولهما: لأن الشريعة الإسلامية لم تكن المصدر الوحيد للتشريع، حيث كان السلاطين يقومون بسن بعض القوانين وفقاً للمتطلبات

---

(١) Ejder Okumus, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat* (Istanbul: İnsan, 1999), pp. 152-171, and Taner Timur, *Osmanli Kimliği* (Istanbul: Hil, 1986).

السياسية[٢]. على سبيل المثال، كان الاسم التركي للإمبراطور سليمان الأكبر (١٤٩٤ ـ ١٥٦٦) هو «صانع القانون».

ثانيهما: كان العلماء العثمانيون موظفين يتلقون أجورهم من الدولة، ويخضعون لسلطة السلطان السياسية[٣].

فضلاً عن هذا، كان العلماء مثلما هو الحال في البلدان السنية الأخرى مختلفين عن رجال الدين الكاثوليك والعلماء الشيعة بمعنى أن اختلافهم عن الأشخاص العاديين كان وظيفيّاً ولم يكن لاهوتيّاً، وقد استمد العلماء العثمانيون شرعيتهم بدرجة كبيرة من تأييد الدولة إلى جانب معارفهم وتقبل الناس لهم بدلاً عن أن يستمدوها من إحدى التسلسلات الهرمية الدينية المحددة.

وقد حكم السلاطين العثمانيون قلب الأقاليم المسلمة، وزعموا أنّهم الخلفاء المسلمون لقرون[٤].

كان يُنظر إلى الأتراك في نظام الملة العثماني على أنهم جزءٌ من الملة المسلمة (الجماعة الدينية) بدلاً عن أن يكونوا كياناً منفصلاً[٥].

على الرغم من ذلك، في أوائل القرن العشرين، تأسّست الجمهورية التركيّة، التي ما لبثت أن خلفت الإمبراطورية على أساس من القوميّة العلمانية. من الأمور المثيرة للحيرة أن الإمبراطورية العثمانية حيث كانت المؤسسات الإسلامية أساسية أنجبت تركيا حيث هيمنت العلمانيّة الحازمة.

---

(٢) Kemal Karpat, *The Politization of Islam: Reconcstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 156-157, and Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik* (Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1955), pp. 27-30.

(٣) Karen Barkey, *Empire of Dierence: The Ottomans in Comparative Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 104-108.

(٤) Hasan Kayai, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), esp. p. 17.

(٥) Kemal Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman Empire: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations* (Princeton, NJ: Princeton University, 1973), pp. 31-40, and Barkey, Ibid., pp. 109-153.

من ناحية أخرى، تناول الباحثون بالنقاش مسألة ما إذا كان ظهور تركيا الحديثة يشكل انفصالاً أو استمراراً للإمبراطورية العثمانية. عقب تأسيس الجمهورية التركية، كانت فكرة الانفصال هي السائدة آنذاك. «كان الشيء الجديد والجوهري هو أن الجمهورية الكمالية تشكل مرحلة انفصال تامة مع الجذور العثمانيّة.

ولا يقتصر ذلك على التاريخ الكمالي وحده، بل يظهر ذلك جليّاً أيضاً في عشرات من الكتب المنشورة في الغرب»[٦]. في حين شدّد بعض الباحثين في وقت لاحق، ومن بينهم نيازي بيركيس وإريك زوركر وشريف ماردين على التواصل بين الإمبراطورية والجمهورية[٧].

ويجانب كلا الطرفين الصواب في بعض جوانب هذه المسألة المثيرة للجدل. من ناحية، تعتبر الجمهورية التركية بمثابة امتداد للإمبراطورية العثمانية؛ لأنها ورثت عنها المؤسسات العلمانية، مثل المدارس والمحاكم والقوانين. من ناحية أخرى، كانت الجمهورية بمثابة إحدى التغيّرات الجذرية؛ لأنها تخلصت من المؤسسات الإسلاميّة التي خلّفتها الإمبراطورية، ولا تصف هذه التركيبة المؤلفة من الاستمرارية والتغيير المؤسسات فحسب، بل أيضاً الأيديولوجيا والسياسة. على جانب آخر، فقد تبنّى عدد من أعضاء النخبة العثمانية مبادئ العلمانية الحازمة بوصفها أيديولوجية معارضة في

---

(٦) Erik Jan Zürcher, «Ottoman Sources of Kemalist Thought,» in: Elisabet Özdalga, ed., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* (New York: Routledge Curzon, 2005), p. 99.

للأمثلة عن مسألة القطيعة، انظر: Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (New York: Routledge, 1993), esp. ix and 77, and Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, p. 43.

أيكوت قانسو يتحدّث أيضاً عن القطيعة بدلاً عن الاستمرارية، لكنه ما زال منتقداً للتأريخ الكمالي؛ ويعتبر أن الفترة الحاسمة هي ١٩٠٨، وليست ١٩٢٣. انظر: Aykut Kansu, *The Revolution of 1908 in Turkey* (New York: Brill, 1997).

(٧) Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998); Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History* (New York: I. B. Tauris, 2004); Şerif Mardin: *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (New York: State University of New York Press, 1989); «Center Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?,» *Daedalus*, vol. 102 (1973), and *Türkiyede Toplum ve Siyaset* (Istanbul: İletişim, 1997).

يقول ميتين هيربير أن «الاستمرارية بدلاً عن التغيير، هي ما يمّيز الثقافة السياسية التركية. انظر: Metin Heper, «The Ottoman Legacy and Turkish Politics,» *Journal of International Aairs*, vol. 54, no. 1 (2000), p. 63, and Rossella Bottoni, «The Origins of Secularism in Turkey,» *Ecclesiastical Law Journal*, vol. 9 (2007), pp. 175-186.

أواخر القرن التاسع عشر، حينما كانت الحركة الإسلامية مهيمنة. مع مرور الوقت، أصبحت العلمانية الحازمة هي المهيمنة بمجرد قيام الجمهورية، وهي الجمهورية التي رسمت النخبة العثمانيّة إطارها في السابق.

إذا نظر المرء في المؤسسات والأيديولوجيات العثمانية باعتبارها كياناً ثابتاً، ستبدو له الإمبراطورية مختلفة عن الجمهورية، ولكن، إذا نظر أحدنا إلى التجربة العثمانية باعتبارها عملية تسير في تطور مستمر، تبدو له عندئذٍ الجمهورية على أنها نتيجة لهذه التجربة.

وعندما نتحدّث من ناحية الترتيب الزمني، فقد كانت مجموعة النخبة الإصلاحية في نهاية مرحلة الإمبراطورية العثمانية تنقسم إلى ثلاث مجموعات رئيسة ألا وهي: التنظيمات البيروقراطية، وشباب العثمانيين، وشباب الأتراك. بحيث رسمت المجموعة الأولى نظرة واقعية عن التغريب؛ فقد تملكتهم الرغبة في «إنقاذ الإمبراطورية» من خلال محاكاة النموذج الأوروبي عبر إجراء إصلاحات مؤسسية وجعل التعليم يسير على النمط الأوروبي؛ فلم يتخذ هؤلاء موقفاً أيديولوجيّاً ثابتاً سواء إزاء العلمانية أم الإسلام. على الجانب الآخر، كان شباب العثمانيين يميلون نحو الإسلام، بل كانوا يعتقدون أن الإصلاحات قد تتوافق مع الحفاظ على الهوية الإسلامية للإمبراطورية، إلا أن شباب الأتراك اختلفوا فكريّاً عن أسلافهم، حيث تبنى الكثير منهم العلوم الاجتماعية العلمانية والأيديولوجيات السياسية الأوروبية وبصفة خاصة الفرنسية. على الرغم من ذلك، كانت الدولة العلمانية لا تزال في مخيلة أذهان النخبة آنذاك. ويعد مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ ـ ١٩٣٨) وآخرون من واضعي أطر الجمهورية التركية خلفاء الشباب الأتراك. كما يقول ماردين «كانت نظريات الأتراك الشباب تعود في جزء منها إلى أصول إسلامية. يعدّ هذا القوام وفقاً لفكر الشباب الأتراك أضعف ما يكون، بل ويختفي تماماً مع أتاتورك»[٨].

والجدير بالذكر أن كلاً من النخبةِ العثمانية السابقة والنخبة الجمهورية لم تبتدع مبادىء العلمانيةِ الحازمة؛ بل استقدمتها من فرنسا، إلى جانب عدة

---

(٨) Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000), p. 404.

أيديولوجيات أوروبية، من أمثال الجمهورية والقومية. الدليل على ذلك، أن الكلمة التركية (laiklik) (العلمانية) مشتقة من الفرنسية (laïcité). يعزى السبب في تبني تركيا للعلمانية الحازمة سواء على شاكلة نموذج العلمانية في فرنسا أو خلافاً لما هو قائم في الولايات المتحدة الأمريكية، إلى رد فعل مجموعة النخبة الإصلاحية «للنظام العثماني القديم» القائم على أساس التحالف بين النظام الملكي والهيمنة الإسلامية. نظراً إلى الدور الكبير الذي يؤدّيه الإسلام في إثبات أهلية النظام القديم، كان الإسلام من وجهة نظر النخبة الجمهورية يعتبر أحد العقبات التي تقف أمام العصرنة؛ لذلك قرروا محو الإسلام من المحيط العام للجمهورية، في المقابل، كان المسلمون المحافظون على استعداد لحماية هيمنتهم والوقوف في وجه النظام العلماني، وهكذا تشكّل صراع حاد بين أنصار العلمانية وأنصار الإسلامية، والذي انتهى به المطاف إلى هيمنة العلمانية الحازمة في تركيا.

ويتناول هذا الفصل بالبحث العهد العثماني في ثلاث فترات، بناءً على التقسيم الزمني الذي أجراه بيرك[٩]. كما يتناول بالدراسة العصر الجمهوري على ثلاث فترات أيضاً.

ينقسم تاريخ العلمانية في تركيا في إطار هذا الفصل إلى ست فترات من أجل الوضوح التحليلي، إلا أنّ هذا لا يضعف من حقيقة أن الفواصل بين تلك الفترات لم تكن واضحة تماماً، كما إن الواقع كان أكثر تعقيداً من هذه الملخصات التي تفتقر إلى الكثير من الدقة.

أولاً: البيروقراطيون والعلماء: وظهور الدولة البيروقراطية

منذ عهد الإنكشاريين إلى عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٢٦ ـ ١٨٧٦)

منذ تأسيس الإمبراطورية العثمانية في عام ١٢٩٩ وحتى معاهدة كارلوفيتش في عام ١٦٩٩، كان لهذه الإمبراطورية نفوذ عسكري في

(٩) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey.*

أوروبا الشرقية. ثم تغيرت بعد ذلك موازين القوى لصالح بلدان أوروبية أخرى، وهو الوضع الذي أثار حفيظة النخبة العثمانية، التي كانت قد اعتادت على موقف التفوق. في الوقت ذاته دعّمت التحديات العسكرية والعلمية والاقتصادية القادمة من أوروبا الغربية، فضلاً عن المشاكل الداخلية للحكم، دعمت جميعها فكرة الإصلاح والذي يتحقق بصورة أساسية من خلال محاكاة المؤسسات الغربية[١٠]. نسوق أمثلة على ذلك، حيث ركز السلطان محمود الثاني (١٧٨٥ ـ ١٨٣٩) جهوده لمحاكاة النموذج الغربي، إلا أنه عند اعتلائه العرش في عام ١٨٠٨، كانت الإنكشارية، وهي وحدة مشاة النخبة في الجيش العثماني، تمثل العقبة الرئيسة أمام الإصلاحات التي كان يخطط لها؛ فقد تأسست الإنكشارية في أوائل القرن الرابع عشر، وتجاوز عددها مئة ألف في أوائل القرن التاسع عشر. لم يتحدّ السلطان محمود الثاني الإنكشاريين مباشرة على مدى نحو عقدين، بعد أخذ العظة مما حدث للسلطان سليم الثالث (١٧٦١ ـ ١٨٠٨)، الذي أراد إجراء إصلاحات على الجيش واغتيل على يد الإنكشاريين.

وعلى الوتيرة نفسها، فقد ثار الإنكشاريون في عام ١٨٢٦ ضد محاولة محمود الثاني لإصلاح الهيكل العسكري. في المقابل، تلقى السلطان الدعم من كلٍّ من العلماء والشعب في إسطنبول وعدد من الفرق داخل الجيش، وقام بدوره بإصدار الأوامر بقصف ثكنات الإنكشاريين وإعدام من تبقى منهم، وأعلن إلغاء مؤسّستهم. كانت هذه الأحداث بمثابة نقطة تحول في تاريخ التغريب العثماني، والتي غيّرت التوازن الداخلي في السلطة[١١].

من ناحية أخرى، فقد العلماء بعد القضاء على الإنكشاريين مصدراً رئيساً للضغط على المحكمة والبيروقراطية»[١٢]. وقام السلطان محمود الثاني بعد ذلك بتأسيس فرق عسكرية جديدة، إلى جانب تأسيسه لمدرسة الطب في عام ١٨٢٧، والأكاديميّة العسكرية في عام ١٨٣٤. مع وجود

---

(١٠) Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Port, 1789-1922* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), pp. 114-120.

(١١) Zürcher, *Turkey: A Modern History*, pp. 39-40.

(١٢) M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 59.

هذه المؤسسات الجديدة القائمة على النمط الغربي، انكسرت بذلك الروابط التقليدية بين الجيش والمؤسسات الدينيّة بشكل حاسم»[١٣].

فضلاً عن هذا، فقد قام السلطان محمود الثاني بإصلاح هيكل الدولة من خلال إنشاء نظام بيروقراطي مركزي قائم على أساس التخصّص. من ناحية أخرى، كانت إصلاحاته تمثل إحدى التحديات التي واجهت العلماء من ناحية، وتتعارض مع الطابع الإسلامي للدولة العثمانية من ناحية أخرى.

كما قام السلطان محمود الثاني بإضعاف كيان العلماء من خلال وضع إدارة المؤسسات الإسلامية في أيدي البيروقراطية الحكومية[١٤]. على الرغم من ذلك، اتسمت بعض إصلاحاته بالشكلية؛ فقد أمر بوضع صوره في المنشآت العامة وغيّر لباس موظفي الدولة، إذ اشترط عليهم ارتداء السروال والطربوش. كرد فعل على إصلاحاته، أطلق عليه التقليديون لقب السلطان الكافر (padisah gavur)[١٥].

وما لبث أن توفي السلطان محمود الثاني في عام ١٨٣٩، أي قبل الإعلان مباشرة عن مرسوم التنظيمات.

بعد وفاته، واصل البيروقراطيون، من أمثال مصطفى رشيد وفؤاد وعلي باشا الإصلاحات العثمانية إلى أن فرضوا هيمنتهم على الساحة السياسية لنحو ثلاثة عقود حتى اعتلاء سلطان جديد قوي على العرش[١٦]. في الوقت ذاته، طال مرسومُ التنظيمات المواطنين المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. ووضع هذا الأمر نهاية لنظام الملة القديم الذي كان يحدّد هوية المواطنين حسب انتماءاتهم الدينية.

على جانب آخر، كانت السياسة العثمانية الجديدة تهدف إلى إيجاد

---

(١٣) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 111.

(١٤) Okumus, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, pp. 152-171.

في عام ١٨٣٦، أسّس محمود الثاني مديرية المؤسسات. انظر: Richard L. Chambers, «The Civil Bureaucracy: Turkey,» pp. 317-318, and Peter F. Sugar, «Economic and Political Modernization: Turkey,» p. 156, in: Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964).

(١٥) Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, p. 4.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

«أمة عثمانية» موحدة سياسيّاً[١٧]. كان قانون العقوبات الجديد الصادر في عام ١٨٤٣ خير دليل على مبدأ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الإمبراطورية.

فبعد مرور عام على صدوره، ألغيت «عقوبة الإعدام ضد الردة عن الإسلام»[١٨]، وقد أكّد مرسوم الإصلاحات الصادر في عام ١٨٥٦ هذا التوجه الجديد.

فضلاً عن هذا فقد عمد إلى إرساء مفهوم المساواة إزاء المواطنين غير المسلمين في الإمبراطورية من خلال إلغاء الوضع الذمي (الحماية). كان الغرض من سياسة المواطنة الجديدة هو حلّ بعض المشاكل الداخلية، واستجابة للضغوط التي تمارسها القوى الأوروبية في ما يتعلق بالأقلّيّات غير المسلمة. كان من نتاج هذه السياسة أن شهدت الإمبراطورية تحوّلاً كبيراً في الأساسين القانوني والفلسفي[١٩].

من هنا، يمكننا اعتبار فترة التنظيمات استمراراً لإصلاحات السلطان محمود الثاني، من حيث تهميش البيروقراطيين لدور العلماء[٢٠]، وهو ما يظهر من خلال تحويل عدة وظائف، كانت تسند إلى العلماء في السابق، إلى مناصب بيروقراطية جديدة، مثل وظيفة رئيس بلدية وزعيم حي أو قرية[٢١]. وقد كان هناك خلاف فكري - إلى جانب التقسيم المؤسّسي - بين البيروقراطيين المتغربين والعلماء المسلمين. «ففي إطار الإصلاحات العلمانيّة للبيروقراطيين، كان بيروقراطيو التنظيمات بعيدين كل البعد عن علماء الشريعة الإسلامية والشعب على حدّ سواء.

---

(١٧) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp. 155-164.

(١٨) Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 61.

(١٩) Karpat, *The Politization of Islam: Reconcstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, pp. 75-76.

(٢٠) Halil İnalcik, «The Nature of Traditional Society: Turkey,» in: Ward and Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*, p. 62; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1968), pp. 110-114, and Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, pp. 324 and 328-331.

(٢١) Okumus, Ibid., pp. 206-213, 323, 334-335.

على عكس الوضع في الماضي، حيث كان هناك أسلوب وقواعد مشتركة للسلوك تربط بين هذه العناصر[٢٢].

من ناحية أخرى، كانت الإصلاحات أحد خطوط الصدع الرئيسة بين العلماء والبيروقراطيين.

فقد أدّى تأسيس محاكم علمانية ومختلطة وتجارية إلى زيادة الطلب على ضرورة وجود قواعد قانونية جديدة. من جانبهم، اتجه البيروقراطيون نحو تبني القوانين التجارية والمدنية الفرنسية، في حين توجّه العلماء نحو تطبيق القانون الإسلامي[٢٣]، وهو ما يتّضح من خلال إحدى مناقشات مصطفى رشيد باشا مع العلماء، حيث صرّح قائلاً: إن الشريعة ليست لها علاقة بالإصلاحات القانونية. ردّاً على ذلك، اتهمه العلماء بالردة عن الإسلام، وقام السلطان بإقالته مؤقّتاً من منصبه، ولكنه عاد إليه مرة أخرى، ونجح في إصدار القانون التجاري الفرنسي في عام ١٨٥٠[٢٤].

أما بالنسبة إلى القانون المدني، فقد قام كلٌّ من البيروقراطيين والعلماء بتقديم تنازلات وتوصلوا بالفعل إلى اتفاق في عام ١٨٦٧ بشأن تعيين أحمد جودت باشا (وهو دكتور في القانون الإسلامي وفي الوقت ذاته أحد البيروقراطيين) رئيساً للجنة ميسيل المكلفة بإعداد القانون المدني الجديد[٢٥]. على الرغم من عدم اكتمال مشروع القانون بسبب تصاعد حدة المنافسة بين البيروقراطيين والعلماء، نجحت اللجنة في إعداد قانون يستند في المقام الأول إلى المذهب الحنفي في الشريعة الإسلامية. أصبح القانون

---

(٢٢) Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, pp. 9-10.

(٢٣) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp. 160-167.

(٢٤) İnalcik, «The Nature of Traditional Society: Turkey,» p. 62; Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, pp. 110-114, and Okumus, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, pp. 324 and 328-331.

(٢٥) Şerif Mardin, «Some Explanatory Notes on the Origins of the Mecelle (Medjelle),» *Muslim World*, vol. 51, nos. 3-4 (1961), pp. 274 and 287; İlber Ortayli, *İmparatorluğun En Uzun yüzyili* (Istanbul: Hil, 1983), and S. Sami Onar, «The Majalla,» in: Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, *Law in the Middle East, Vol. I: Origin and Development of Islamic Law* (Washington, DC: The Middle East Institute, 1955), p. 294.

الذي توصل إليه ميسيل هو القانون المدني للإمبراطورية حتى زوالها[٢٦].

أما القضية الثانية المثيرة للجدل بين العلماء والبيروقراطيين فكانت الإصلاحات التعليمية. من ناحية، أبدى العلماء مخاوفهم من المدارس الجديدة العلمانية ذات الطابع الغربي.

من ناحية أخرى، لم يكن لديهم مشروع تربوي بديل ووافي يقترحونه، لم تقبل الإمبراطورية العثمانية مطلقاً في إطار النظام الكلاسيكي «تحمل المسؤولية عن التعليم الأساس لمواطنيها أو رعاياها»، وهو ما ترتب عليه عدم وجود أي نظام رسمي للتعليم العام[٢٧]. تمثلت المدارس إبان الفترة الكلاسيكية في عدة أنواع: إما إندرون مكتبي (Enderun Mektebi) (لأغراض تدريب كبار البيروقراطيين) أو المدرسي (Medrese) (لأغراض تدريب العلماء)، أو الصبيان مكتبي (sübyan mektebi) (وهي مدارس ابتدائية محلية)، أو مدارس لالا المدفوعة الأجر (للمدرسين الخصوصيين في المنازل)[٢٨].

إلى جانب ما أضافه حكّام التنظيمات من مؤسسات علمانية جديدة للتعليم العالي، مثل مدرسة الخدمة المدنية والمدارس العسكرية التي أسّسها السلطان محمود الثاني.

على صعيد آخر، وضح النفوذ الأوروبي إبان فترة التنظيمات على نظام التعليم، على كلا المستويين الفكري والشخصي؛ فكانت المدارس العسكرية ـ التي أقرتها التنظيمات ـ منذ بدايتها مراكز للتحديث، في حين نظر إليها بعض الباحثين على أنها مراكز «للمادية»[٢٩]. على سبيل المثال،

---

(٢٦) تمّ استخدام ميسيل في العديد من المناطق العثمانية السابقة بعد استقلالها: ألبانيا حتى ١٩٢٨، لبنان حتى ١٩٣٢، سوريا حتى ١٩٤٩، والعراق حتى ١٩٥٣. انظر: Hulusi Yavuz, «Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nin Hizmetleri,» paper presenred at: *Ahmet Cevdet Paşa Semineri:* 27-28 *Mayis 1985* (Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basimevi, 1986), p. 96.

(٢٧) Frederick W. Frey, «Education: Turkey,» in: Ward and Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*, p. 211.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) Şerif Mardin, «The Ottoman Empire,» in: Karen Barkey and Mark von Hagen, eds., *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building* (Boulder, CO: Westview, 1997), p. 123.

تألفت غالبية فريق العمل التعليمي في المدرسة الحربية العسكرية من الأوروبيين الداخلين في الإسلام والمواطنين غير المسلمين[٣٠]. وفي بداية الأمر، حافظ نظام التعليم العثماني على وجهة نظر النخبة، وأكد الدور الذي تؤديه مدارس الليسيه والتعليم العالي على حساب التعليم الشعبي الشامل[٣١]. وقد مضى وقت طويل حتى أصبح التعليم الشامل واحداً من واجبات الدولة وأصبح التعليم الابتدائي إلزامياً[٣٢].

فضلاً عن هذا، فقد قامت الدولة العثمانية في عام ١٨٦٨ بتأسيس مدارس غالاتا سراي سلطانيزي نتيجة الضغط الذي مارسه الفرنسيون[٣٣]، والتي أصبحت أكثر المدارس الثانوية العامة شهرة في إسطنبول. يُعزى ذلك إلى تدريسها المناهج باللغة الفرنسية وتدريب كبار البيروقراطيين فيها.

كان أول مدير لغالاتا سراي فرنسيّاً، وخلفه مدير أرميني ومن بعدهما كان المدير الثالث والرابع يونانياً[٣٤]. في حين تمّ تعيين علي سوافي في عام ١٨٧٧ ليكون أول مدير مسلم وخامس مدير للمدرسة. لم يتعدَّ عدد الطلبة المسلمين في هذه المدرسة المتعددو الأديان نصف أعداد طلابها[٣٥].

على جانب آخر، مثل البابا وبعض الزعماء الآخرين غير المسلمين جبهة المعارضة الرئيسة لهذه المدارس بسبب سير غالاتا سراي على نهج النموذج العلماني الفرنسي[٣٦]، والذي صار نموذجها الأساس.

من ناحية أخرى، مثّلت فترات حكم السلطان محمود الثاني إلى جانب التنظيمات أهمية كبرى بالنسبة إلى إصلاحات التغريب والمؤسسات

---

(٣٠) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 177.

(٣١) Robert E. Ward and Dankwart A. Rustow, «Conclusion,» in: Ward and Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*, p. 455.

(٣٢) Frey, «Education: Turkey,» pp. 214-215.

(٣٣) Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 102-103.

(٣٤) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 189.

(٣٥) Yurdagül Mehmedoğlu, *Tanzimat Sonrasinda Okullarda Din Eğitim: (1838-1920)* (Istanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi, 2001), pp.145-154.

(٣٦) Berkes, Ibid., pp. 189-190 and 406.

العثمانية، حيث أدّت هذه الإصلاحات إلى التعايش بين المدارس والمحاكم والقوانين العلمانية والإسلامية. في غضون ذلك، جرت الإصلاحات من وجهة نظر عملية «براغماتية» تجاه أهداف التغريب(٣٧). في حين لم يكن للبيروقراطيين أيديولوجية علمانية صريحة. بدأ عهد جديد في عام ١٨٧٦ مع تولي السلطان عبد الحميد الثاني الحكم (١٨٤٢ ـ ١٩١٨)، والذي أضحى مجدِّداً للطابع الإسلامي للإمبراطورية.

ثانياً: العثمانيون الشباب: إعادة الأسلمة

منذ حكم السلطان عبد الحميد الثاني إلى قيام البرلمان الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٨)

لم يكن الانقسام بين البيروقراطيين والعلماء خلال فترة الستينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر واضحاً.

ففي عام ١٨٦٥، أسس عدة مثقفين جمعية العثمانيين الشباب، والتي كان الغرض منها إنشاء نظام دستوري. ولم يكن عدد كبير من العثمانيين الشباب ينتمون إلى العلماء، بل كانوا يوجهون انتقادهم إلى التنظيمات البيروقراطية الغربية. بصفة عامة كانت لهم وجهات نظر إسلامية(٣٨). وكان نامق كمال أكثر هؤلاء الشباب تأثيراً ونفوذاً، فهو المروّج لمفاهيم «الوطن» و«الحرية» في الإمبراطورية. يأتي هذا في الوقت الذي كان فيه كمال إسلاميّاً وإصلاحيّاً(٣٩) في آن واحد. أدّت هذه الشخصية دوراً مهمّاً في إعلان دستور عثماني على النمط الأوروبي، وفي الوقت ذاته يتماشى مع مبادئ الشريعة الإسلامية.

وقد تحالف العثمانيون الشباب مع البيروقراطيين المؤيدين للغرب

---

(٣٧) Mardin: *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, p. 118, and *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, p. 136.

(٣٨) Halil İnalcik, «Turkey between Europe and the Middle East,» *Perceptions*, vol. 3, no. 1 (1998), pp. 8-10, and Kayai, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, pp. 22-23.

(٣٩) Namik Kemal, *Renan Müdafaanamesi: İslamiyet ve Maarif*, edited by M. Fuad Koprulu (Ankara: Milli Kültür, 1962), and Mardin: *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp. 283-336.

بقيادة مدحت باشا في عام ١٨٧٦، للقيام بانقلابين عسكريين. وفي نهاية المطاف رفعوا عبد الحميد الثاني على العرش[٤٠] بعد تقديمه وعوداً بأن يعلن الدستور ويفتح البرلمان، وبالفعل وفى عبد الحميد الثاني بهذه الوعود فور توليه عرش الإمبراطورية، فكان للبرلمان العثماني فرعان: جمعية الممثلين والتي ينتخب الشعب أعضاءها، وجمعية الأعيان التي يعين السلطان أعضاءها. تضمّ الأولى ١١٥ ممثلاً (٦٩ مسلماً و٤٦ غير مسلم)، وتضمّ الثانية ٢٦ عضواً معيّناً[٤١]. في غضون عام، قام السلطان عبد الحميد الثاني بحلّ البرلمان، وبدأ يمارس نظام الحكم المطلق، وبدوره قام إما بالزج بالعثمانيين الشباب في السجن أو نفيهم.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بيد أن السلطان عبد الحميد الثاني أعاد الإسلام ليكون أحد مصادر هوية الدولة العثمانية والذي يرسم السياسة الخارجية لها. أوجدت كلٌّ من الاتجاهات الفكرية الإسلامية للعثمانيين الشباب والسياسات الإسلامية للسلطان عبد الحميد الثاني نوعاً من التأرجح بين التغريب والأسلمة. كان السبب الرئيس لهذا التحول أن الأقليات المسيحية في البلقان (مثل اليونانيين والصرب والرومانيين) قد حققت بالفعل استقلالها.

فضلاً عن هذا، استقبلت الإمبراطورية عدداً كبيراً من اللاجئين المسلمين من البلقان والقوقاز، والذين فروا من الدول المستقلة حديثاً ومن روسيا[٤٢]، وهو ما نتج عنه تعاظم أعداد الأغلبية المسلمة في

---

(٤٠) إن افتتاح البرلمان العثماني كان موضع تقدير المؤيدين للتحول تجاه الغرب والإسلاميين على حد سواء. قام عزت أفندي، أحد الموظفين بالدولة وصحافي، بإصدار دراسة حول الدستورية (حكومة مشروطة)، في عام ١٨٧٦. أشار إلى أن توافق سمات عديدة للنظام البرلماني، مثل نظام الضوابط والتوازنات، والقيود على سلطة السلطان، والتمثيل غير المسلم في البرلمان، مع الشريعة بل إنها قد تشارط توفر مثل هذه السمات. النص الكامل وفقاً لـ: Tarik Zafer Tunaya, «Osmanli Anayasacilik Hareketi ve «Hükümet-i Meşruta»,» *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, vol. 6 (1978), pp. 227-237.

(٤١) انظر الموقع الإلكتروني للبرلمان التركي: <http://www.tbmm.gov.tr/tarihce/kb2.htm>.

(تاريخ دخول الموقع ١٦ آذار/ مارس ٢٠٠٦).

(٤٢) Justin McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922* (Princeton, NJ: Darwin Press, 2004), and Erik Jan Zürcher, «Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics, 1908-1938,» in: Kemal H. Karpat, ed., *Ottoman Past and Today's Turkey* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2000), p. 171.

الإمبراطورية. في ضوء تلك الاعتبارات، كان من الأجدى اتباع سياسة إسلامية تجمع بين الجماعات الإسلاميّة المختلفة بدلاً عن التنظيمات التي وضعها العثمانيون[٤٣]. إلى جانب ذلك، كانت الإمبراطورية العثمانية واحدة من بين عدد ضئيل للدول المستقلة المسلمة في العالم. كما استخدم عبد الحميد الثاني لقب الخليفة تارة للدفاع عن حقوق الأقليات المسلمة وتارة أخرى لتكون ورقة سياسية يلعب بها ضد الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية.

ومن الناحية الشخصية، كان السلطان عبد الحميد الثاني مسلماً متديناً، ولكنه لم يكن مسلماً تقليديّاً؛ «فكان يعزف على البيانو ويتكلم الفرنسية...، كما كان مولعاً بالأوبرا والمسرح والأوبريت...، وكان يكتب مسرحيات قصيرة باللغة الفرنسية[٤٤]. على الرغم من أن عبد الحميد الثاني كان يعلّق أهمية كبرى على الإسلام في سياساته الخاصة بتحديد هوية الإمبراطوريّة وسياستها الخارجية، «إلا أن عدداً من أعوانه المقربين كانوا من غير المسلمين... كما إنّه إبان فترة ولايته دخل عدد كبير من المسيحيين الخدمة الحكومية وشغلوا مناصب عليا على مرؤوسين مسلمين»[٤٥]. ومن ناحية جهوده تجاه النظام المدرسي، فقد قام عبد الحميد الثاني باتخاذ إحدى الخطوات الهامة للمضي قدماً نحو الأمام عندما قام بتوسيع قاعدة النظام المدرسي؛ فإبّان فترة حكمه، زادت أعداد المدارس الابتدائية الحكومية من ٢٠٠ مدرسة إلى أكثر من ٥٠٠٠ مدرسة، في حين ازدادت أعداد المدارس الثانوية من ٢٥٠ مدرسة إلى

(٤٣) Karpat: *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman Empire: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, pp. 106-107; «The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East,» in: Milton J. Esman and Itamar Rabinovich, eds., *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988), and *The Politization of Islam: Reconcstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, and Kayai, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, p. 31.

انظر أيضاً: Yusuf Akçura, *Üç Tarz-i Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976).

(٤٤) Yahya Sezai Tezel, *Transformation of State and Society in Turkey: From the Ottoman Empire to the Turkish Republic* (Ankara: Roma, 2005), p. 74.

(٤٥) Karpat, *The Politization of Islam: Reconcstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, p. 155.

٦٢٠ مدرسة (منها ٧٤ مخصّصة للفتيات)، كما ازدادت أعداد مدارس التعليم العالي من ٥ إلى ١٠٤ مدرسة[٤٦].

وعلى صعيد آخر، على الرغم من محاولة عبد الحميد الثاني فرض الأخلاقيات الإسلامية على الطلاب عن طريق إدخال دروس عن الإسلام في المناهج التعليمية[٤٧]. إلا أنه لم يتمكّن من إيقاف الانتشار الواسع لنظرية المادية والفلسفة الوضعية في المدارس والجامعات العثمانية[٤٨]. أصبح كتاب «القوة والمادة» للفيلسوف الألماني لودفيغ بوخنر أكثر الكتب التي تتناول النظرية المادية تأثيراً آنذاك، وهو المفضل لدى الأطباء في الدولة العثمانية[٤٩]. كما سيطرت الأيديولوجية الغربية على المدارس العسكرية وعزلتها عن المجتمع. تلقى طلاب هذه المدارس تدريبهم في إطار «العقلية المثالية» بحيث أصبحوا «معزولين عن الحياة اليومية العثمانية»[٥٠].

فضلاً عن هذا، فقد عزّز نظام التعليم ـ وفق النظرية المادية ـ وجهة النظر المعادية للإسلام في أوساط النخبة من الشباب. أصبح الإسلام كبش الفداء الذي يُلقى عليه اللوم في التخلف الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع. كان هذا المنظور من الاتجاهات الجديدة في أواخر القرن التاسع عشر. في المقابل عبر ضياء باشا ـ وهو إسلامي وإصلاحي من الشباب العثماني ـ[٥١] عن استيائه وأسفه إزاء تلك المسألة في قصائده الشهيرة:

---

(٤٦) Tezel, Ibid., p. 76.

(٤٧) Benjamin C. Fortna, «Islamic Morality in Late Ottoman «Secular» Schools,» *International Journal of Middle East* Studies, vol. 32, no. 3 (2000), pp. 369-393.

(٤٨) Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy and Discipline* (Boston, MA: Brill, 2001), pp. 4-5 and 275, and Riza Bağci, *Bizim Edebiyatimiz: Nesiller, Şabsiyetler; Eserler* (İzmir: Kaynak, 1997), esp. p. 219.

(٤٩) M. Saito Özervarli, «Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakki's Religious Thought against Materialist Scientism,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 39 (2007), p. 80, and Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 181.

(٥٠) Şerif Mardin, «Religion and Secularism in Turkey,» in: Ergun Özbudun and Ali Kazacigil, eds., *Atatürk: Founder of a Modern State* (London: Hurst and Company, 1997), pp. 204-205.

(٥١) Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, pp. 337-359.

الإسلام، كما يقولون، هو حجر عثرة أمام تقدّم الدولة.

لم تكن تلك القصة معروفةً من قبل، وأصبحت الآن هي النمط السائد.

نسيان ولائنا الديني في شؤون حياتنا كافة،

واتباع أفكار الفرنجة أصبح الآن هو النمط السائد[٥٢].

وقد ساد في عصر السلطان عبد الحميد اتجاهان متناقضان. من ناحية، كانت هي الفترة التي شهدت محاولة من جانب السلطان والعثمانيين الشباب إعادة هيمنة التيار الإسلامي. من ناحية أخرى، كانت الفترة التي تم فيها استيعاب بعض وجهات النظر المادية من أوروبا ونقلها إلى الشباب العثمانيين، ولا سيما من خلال النظام التعليمي.

في ظلّ هذه الظروف، ظهر شباب الأتراك على أنهم النخبة الجديدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

ثالثاً: الشباب الأتراك: بذور العلمانية الحازمة

منذ فترة تكوين البرلمان الثاني وحتى قيام الجمهورية من عام ١٩٠٨ حتى عام ١٩٢٣

يختلف الشباب الأتراك عن نظرائهم من الشباب العثمانيين، حيث وجّه الشباب الأتراك نقدهم إلى المؤسسات الإسلامية رافضين استمرار التقاليد وآثروا عليها التغريب. كما اتخذوا موقف المعارضة لحكم السلطان عبد الحميد الثاني.

قد كان عدة شباب أتراك يجيدون اللغة الفرنسية، وهو ما تعكسه منشوراتهم المكتوبة باللغة الفرنسية، كما يقرؤون كتب المفكرين الفرنسيين والاهتمام بالسمات المؤسسية الموجودة في باريس[٥٣]. إلى

---

(٥٢) ترجمة واستشهاد: Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p. 139.

(٥٣) M. Şükrü Hanioğlu, «Jon Türkler ve Fransiz Düşünce Akimlari,» in: Jean-Louis Bacqué-Grammont and Edhem Eldem, eds., *De la Révolution Française a la Turquie D'Atatürk* (Paris: Editions ISIS, 1990).

جانب ذلك، انضم عدد من الشباب الأتراك إلى المجموعات الماسونية في فرنسا وإيطاليا وتأثروا بها، وهي التيارات التي كان لديها مواقف سلبية إزاء التأثير العام للأديان[٥٤]. وأسّس الشباب الأتراك جمعياتهم السرية الخاصة بهم، والتي كان أكثرها فعالية جمعية الاتحاد والترقّي التي تأسّست في عام ١٨٨٩[٥٥] على يد أربعة طلاب من المدرسة العسكرية الطبية: اثنين من الأكراد وألباني وشركسي[٥٦]. شكّل هؤلاء المؤسسين جبهة المعارضة الفكرية للسلطان عبد الحميد الثاني، على أنه انضم إليهم في وقت لاحق عدة ضباط شباب من الجيش، ونظموا بدورهم سلسلة من حركات التمرد والانقلاب[٥٧].

وتكلّلت جهود أولئك الشباب الأتراك بالنجاح في عام ١٩٠٨، عندما تمكنوا من إجبار السلطان عبد الحميد الثاني على تفعيل نصوص الدستور وإعادة فتح البرلمان العثماني. ضمّ البرلمان الجديد ٢٨٨ نائباً، يتألفون من «١٤٧ تركيّاً و٦٠ عربيّاً و٢٧ ألبانيّاً و٢٦ يونانيّاً و١٤ أرمنيّاً و١٠ سلافيين و٤ يهود»[٥٨]. ومع وصول الشباب الأتراك إلى السلطة السياسية، ما لبث أن تأرجح البندول مجدداً من التوجه نحو الإسلام إلى التأثر بالغرب. لاقت وجهات النظر العلمانية للشباب الأتراك رد فعل بين الجنود التقليديين والضباط من ذوي الرتب الصغيرة، مما أدّى إلى «أحداث ٣١ آذار/ مارس» في عام ١٩٠٩، حيث قام ضباط الجيش التابعون لجمعية الاتحاد والترقي (CUP) بقَمع التمرد وخلعوا السلطان عبد الحميد الثاني من منصبه.

---

(٥٤) Thierry Zarcone, «Quand la laïcité des francs-maçons du Grand Orient de France vient aux Jeunes Turcs,» dans: Pierre-Jean Luizard, ed., *Le Choc colonial et l'islam: Les Politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam* (Paris: La Découverte, 2006), pp. esp. 137-138.

(٥٥) M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanli İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)* (Istanbul: İletişim, 1985).

(٥٦) İbrahim Temo, *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anilari* (Istanbul: Arba, 1987), and Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p. 197.

(٥٧) M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 3-7 and 314, and Zürcher, «Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics, 1908-1938,» pp. 151-157.

(٥٨) Feroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914* (New York: Oxford University Press, 1969), p. 28.

كما قام ثلاثة من قادة جمعية الاتحاد والتَرَقّي، وهم: أنفر وطلعت وجمال باشا بانقلاب جديد في عام ١٩١٣ وأسسوا حكم الأقلية (oligarchy)، الذي حكم الإمبراطورية حتى هزيمتها في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨).

في الوقت ذاته، كان التغريب هدفاً رئيساً يسعى وراءه أعضاء جمعية الاتحاد والترَقّي. نتيجة لذلك، فقد أسّست اللجنة عدة مدارس على النمط الغربي.

فضلاً عن أنها أعادت تنظيم دار الفنون (وهي جامعة في إسطنبول). واتبعت الجمعية سياسات معينة كان من شأنها إضعاف سلطة العلماء السياسية، وهو ما ظهر في استبعاد شيخ الإسلام من مجلس الوزراء في عام ١٩١٦، وانتقلت سلطته على المحاكم الشرعية والمساجد والمدارس، إلى وزارة جديدة للشؤون الدينية والمؤسسات[٥٩].

أما في ما يتعلق بمسألة الأيديولوجيا، فقد انقسمت جمعية الاتحاد والترَقّي على نفسها بين مذهب مركزية الدولة، ومذهب الفلسفة الوضعيّة ويمثله أحمد رضا (المتحدث باسم البرلمان)، ومذهب القومية ويمثله ضياء غوكالب هذا من جهة، والليبرالية والفردية اللامركزية ويمثلها الأمير صباح الدين (وهو ناشط سياسي) من جهة أخرى[٦٠]. تأثرت المذاهب الثلاثة بعلماء الاجتماع الفرنسيين. على حد قول لويس «كان علم الاجتماع الوضعي لأوغست كونت مصدر الإلهام لأحمد رضا عند وضعه المراحل الأولى لجمعية الاتحاد والترقي، كما كان لها تأثيرها العميق على التطور اللاحق للتطرف العلماني في تركيا».

إضافة إلى ذلك، وجد ضياء غوكالب في علم الاجتماع عموماً وفي مفاهيم إميل دوركايم خصوصاً، إطار العمل المفاهيمي الذي قام من خلاله ببناء أول صياغة نظرية للقومية التركية». أخيراً، كان الأمير صباح الدين «يسعى وراء إحدى الفلسفات لتطبيقها على مدرسته المنافسة،

---

(٥٩) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 416.

(٦٠) Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, pp. 82-129 and 293-294.

وبالفعل وجدها في تعاليم لو بلاي وبقدر أكبر لدى دو مولان تحديداً، والذي شكلت أفكاره أساس مبادئ صباح الدين حول المبادرة الفردية واللامركزية»[٦١].

وطبقاً لما أورده لويس «إن السمة المشتركة بين جميع هذه المدارس هو ميلها نحو التعامل مع علم الاجتماع على أنه نوع من أنواع الفلسفة، ومن الدين أيضاً، كما إنه مصدر للسلطة شبه المنزلة على المشاكل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وحتى الدينية»[٦٢]. وكان أرنست رينان وغوستاف لوبون من المفكرين الفرنسيين الآخرين الذين أثروا في الشباب الأتراك بوجهات نظرهم الوضعية[٦٣].

والجدير بالذكر، إنه إبان حكم جمعية الاتحاد والترقي، سيطرت نظريات رضا وغوكالب. بعد أن شعر صباح الدين بتهميشه في إطار جمعية الاتحاد والترقي، أسّس بدوره جمعية المبادرة الخاصة واللامركزية، ضمن إطار المعارضة[٦٤]، وما لبثت أن أدّت مركزية الدولة والفلسفة الوضعية إلى توسّع شعبية الأفكار العلمانيّة المتطرّفة بين النخبة العثمانية. حتى إنّ المرء يمكن له التخمين في حالة أن أصبحت ليبرالية صباح الدين المستندة إلى اللامركزية هي المهيمنة[٦٥]، إذاً لأدّت إلى ظهور علمانية سلبية شبيهة بتلك الموجودة في الولايات المتحدة الأمريكيّة أو ظهور نظام ليبرالي ذي دين معتمد مثلما هو الحال في إنكلترا. على الرغم من هذا، كانت المركزية في العصر العثماني السابق وليس الليبرالية هي المهيمنة نظراً إلى الظروف الاجتماعية والسياسية التي تمر بها الإمبراطورية.

---

(٦١) Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p. 231.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanli İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, pp. 614-617, and Erik Jan Zürcher, «Ottoman Sources of Kemalist Thought,» in: Elisabeth Özdalga, ed., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* (New York: Routledge Curzon, 2005), p. 25.

(٦٤) İdris Küçükömer, *«Batililaşma»: Düzenin Yabancilaşmasi* (Ankara: Bağlam, 2002), pp. 70-72.

(٦٥) Prens Sabahattin, *Türkiye Nasil Kurtarilabilir?*, translated by İnian Keser (Istanbul: Liberte, 2002).

اعتمد النظام العثماني القديم على السلطنة والمؤسسات الإسلامية. ونظر الشباب الأتراك إلى الاثنين على أنهما من العقبات التي تحول دون القيام بعملية التغريب؛ لذلك، تبنوا أيديولوجيات مناهضة لرجال الدين وأيديولوجيات غير ليبرالية للوقوف في وجه هاتين المؤسستين القديمتين.

علاوةً على ذلك، كان التعليم بالفلسفة الوضعية ومنهاج النخبة سبباً في إبعاد الشباب الأتراك عن الأغلبية المسلمة من السكان؛ ولذا دعوا إلى القيام بمهمة حضارية وهو ما يتطلب منهم اتباع سياسات من أعلى إلى أسفل تجاه الشعب، بدلاً عن السياسات الليبرالية التي تحترم الفردية. بالإضافة إلى ذلك، خسرت الإمبراطورية عدة أقاليم، وكانت لا تزال تواجه تهديدات بسبب ظهور عدة مطالب جديدة تنادي بالانفصال. كما يؤكّد لنا لويس.

إن تهديد سلامة الإمبراطورية المتزايد، والقادم من القومية المنشقّة والإمبريالية الخارجية، جعل اللامركزية تبدو خطيرة إن لم نقل إنها انتحارية. كما إن الهيمنة المتزايدة للجيش في الحركة الثورية أعطت إدارة هذه الأخيرة إلى مؤسسة أو مجموعة تشرّبت حتماً بروح المركزية الاستبدادية.

لم تحظ المبادرة الخاصة أو اللامركزية بقبول ضباط الجيش التركي الذين تدرّبوا في بروسيا[٦٦].

وإلى جانب مسألة التدريب العسكري[٦٧]، اتسم النفوذ الألماني بالفعالية على التعليم المدني في العقد الأخير من الإمبراطورية[٦٨]. على سبيل المثال لا الحصر، تأثر عبد الله جودت ـ مؤسس جمعية الاتحاد والترقي ورمز التغريب المعادي للإسلام ـ بنظرية المادية الشعبية الألمانية، لاقت مجلته الصادرة بعنوان **اجتهاد** والتي كانت تنشر الكتابات المادية لبوخنر انتشاراً واسعاً، حتى وصلت الأعداد الموزعة منها ما بين ثلاثة

---

(٦٦) Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, pp. 204-205.

(٦٧) İlber Ortayli, *Osmanli İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu* (Istanbul: Alkim, 2006).

(٦٨) Mustafa Gencer, *Jöntürk: Modernizmi ve «Alman Ruhu»: 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İliskileri ve Eğitim* (Istanbul: İletişim, 2003).

إلى أربعة آلاف نسخة(٦٩). في حين يرى جودت أن النقل الكامل عن أوروبا أمر ضروري، ويتطلب من العثمانيين التخلي عن الإسلام، فعلى حد قوله: «ليس هناك حضارة ثانية؛ فمصطلح الحضارة يعني الحضارة الأوروبية، والتي ينبغي نقلها بحذافيرها بكل ما فيها من ورود وشوك»(٧٠) ويستطرد قائلاً: إن «العلم هو دين النخبة، في حين أن الدين هو علم الجماهير»(٧١). وفقاً لما ورد عن شوكرو هاني أوغلو فلم يكن جودت يريد أن يظهر بأنه مناهض للإسلام؛ لأن ذلك قد يحدّ من نفوذه.

عوضاً عن ذلك، أكّد أنه «يجب على المثقفين العثمانيين أن يستبدلوا المفاهيم الإسلامية بأخرى «علمية»، مع الإبقاء عليها داخل إطار خارجي إسلامي». لم يقف الأمر عند هذا الحد، بل انتقد «الأشخاص الذين يروجون علناً للفلسفة الوضعية وطالبهم باستخدام الأحاديث بدلاً عن الشعارات لجعل أفكارهم أكثر قبولاً عند الجماهير المسلمة»(٧٢).

على حدّ تعبير إريك زوركر، فقد تخللت مجموعة من الأفكار، والتي تشتمل على «مناهضة رجال الدين، والعلموية، والمادية البيولوجية، والاستبداد، والنخبة الفكرية، وفقدان ثقة الجماهير، والداروينية الاجتماعية والقومية... إلى داخل المجتمع الفرنسي في نهاية العصر، ثمّ انتقلت عبر مفكري الشباب الأتراك وخبراء الشؤون العامة إلى الناشطين الكماليين»؛ «فقد تجاوز الكماليون أسلافهم في قدرتهم على تشكيل دولتهم ومجتمعهم وفقاً لأفكارهم»(٧٣). كما ورث الكماليون بعض «الأحلام» من الشباب الأتراك، وهو ما يتضح لنا من خلال ما نشره كيليزاد حقي بك -

---

(٦٩) M. Şükrü Hanioğlu, «Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art,» in: Özdalga, ed., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, pp. 29 and 85.

(٧٠) ترجمة واستشهاد: Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p. 236.

(٧١) ترجمة واستشهاد: M. Şükrü Hanioğlu, «Garbcilar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic,» *Studia Islamica*, vol. 86, no. 2 (1997), p. 135.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦، و M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanli'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih* (Ankara: Bağlam, 2006), pp. 57-63.

(٧٣) Zürcher, «Ottoman Sources of Kemalist Thought,» p. 26; Mardin, «The Ottoman Empire,» p. 121, and Selim Deringil, «The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal,» *European History Quarterly*, vol. 23, no. 2 (1993), pp. 170-171.

وهو أحد المؤيدين البارزين للغرب ـ وهو أحد المخططين لمشروع إصلاح تغريبي في مجلة جودت، **اجتهاد**، في عام ١٩١٣. كان عنوان المشروع «نوم يقِظ جدّاً»، إلا أنه كتب ذلك المخطط كما لو أنه تقرير يتناول أحد الأحلام وذلك لتفادي الملاحقة القضائية. يأتي هذا في الوقت الذي تضمّن مخططه إغلاق المدارس والتكيات والزوايا (النزل الصوفية)، كما حرم استخدام النذور لدى رجال الدين المسلمين، واستبدال الطربوش بالقبعة الوطنية الجديدة، وحظر ارتداء النساء غير المتزوجات للحجاب خاصة في أماكن التعليم، إلى جانب تحريم ارتداء العمامة والعباءة لأي أشخاص غير أولئك العلماء المصرح لهم وإصلاح اللغة التركية وأبجديتها وإعادة بناء النظام القانوني[٧٤]. كان من الصعب تصديق أن هذه الأفكار الهامشية سوف ترسم سياسات الدولة الرسمية والتي سوف يتبعها الكماليون بعد عقد من الزمن. يرى هاني أوغلو «أنه يمكن إرجاع الأيديولوجية الكمالية إلى صعود المادية العثمانية [والتغريب]. . . إلا أن تفوقها على البدائل المتاحة آنذاك كان من الأمور المثيرة للدهشة»[٧٥]. وهو ما دفعني إلى تعريف بداية مرحلة الجمهورية (١٩٢٣ ـ ١٩٣٧) على أنها المنعطف الحاسم، فعندما تكون المؤسسات في حالة تغيّر مستمر ولديها عوامل قوية يمكنها عندئذ أن تختار بين مجموعة اختيارات يكون لها نتائج طويلة الأمد.

رابعاً: الكماليون: هيمنة العلمانية الحازمة

منذ فترة حكم الجمهورية وحتى فترة حكم الحزب الديمقراطي (١٩٢٣ ـ ١٩٥٠)

خاض الأتراك بعد أن نزلت الهزيمة بالدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى حرب الاستقلال في الفترة من عام ١٩١٩ وحتى عام ١٩٢٢ ضد اليونان وعدد من الغزاة الآخرين[٧٦]. وافتُتح البرلمان التركي

---

(٧٤) أُصدِرت الترجمة الكاملة لهذا المقال في ملحق في: Hanioğlu, «Garbcilar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic,» pp. 150-158.

(٧٥) Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, p. 210.

(٧٦) يطلق على هذه الحرب مسمى «الحرب اليونانية التركية».

في أنقرة نظراً إلى وقوع إسطنبول تحت براثن الاحتلال البريطاني - الفرنسي، وتألّف هذا البرلمان من مزيج من أنصار التغريب وأنصار الإسلام، فضمّ بين جنباته مئة وخمسة وعشرين موظفاً مدنيّاً وثلاثة وخمسين موظفاً عسكريّاً وثلاثة وخمسين عالماً، إلى جانب أعضاء آخرين يشغلون مهناً أخرى[٧٧]. خول البرلمان مصطفى كمال باشا (أتاتورك بعد ١٩٣٤) قيادة الحرب. استعمل مصطفى كمال وغيره من القادة خطاباً إسلامياً خلال الحرب للحفاظ على التضامن الاجتماعي وعلى التعبئة[٧٨]، ويعزو ذلك إلى أنّ «الإسلام يشكل وسيلة الاتصال بين النخبة وثقافة جمهور الناس»[٧٩].

وعقب تحقيق الانتصار، ألغى البرلمان السلطنة العثمانية في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر من عام ١٩٢٢. أعيد تشكيل السياسة التركية على نطاق واسع في عام ١٩٢٣. في شهر حزيران/ يونيو من العام ذاته، وتحديداً إبان الانتخابات البرلمانية تم التخلّص من معارضة مصطفى كمال في البرلمان، وهو يمثّل المجموعة الثانية (التي شملت عدة إسلاميين). في شهر تموز/ يوليو، وقّعت تركيا معاهدة لوزان مع الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى. في شهر أيلول/ سبتمبر، أسّس مصطفى كمال حزب الشعب، والذي لم يكن لديه سوى نائب واحد في البرلمان[٨٠]. في شهر تشرين الأول/ أكتوبر، أعلن البرلمان تأسيس الجمهورية التركية. انتخب مصطفى كمال أول رئيس بإجماع النواب الحاضرين في التصويت بواقع ١٥٨ صوتاً من أصل ٢٨٧ صوتاً. وبذلك حكم حزب الشعب - الذي أصبح في عام ١٩٢٤ حزب (CHP) - البلاد لمدة ٢٧ سنة، وقد حكم البلاد منفرداً من دون المشاركة مع أحزاب أخرى باستثناء تجربتين فاشلتين قصيرتين، حيث حكم في المرة الأولى

---

(٧٧) Peter F. Sugar, «Economic and Political Modernization: Turkey,» in: Ward and Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*, p. 161.

(٧٨) Zürcher, «Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics, 1908-1938,» pp. 161-170.

(٧٩) Ayşe Kadioğlu, «Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s,» *Muslim World*, vol. 88, no. 1 (1998), p. 11.

(٨٠) Türkiye Büyük Millet Meclisi [T.B.M.M], *T.B.M.M. Zabit Ceridesi, Vol.* 7, *Devre II, İçtima I* (Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1924), pp. 31 and 33.

مع الحزب التقدمي الجمهوري[٨١] في الفترة من عام ١٩٢٤ حتى عام ١٩٢٥، ومع الحزب الجمهوري الحر في عام ١٩٣٠.

من ناحية أخرى، قام مصطفى كمال وأتباعه بالمضي قدماً في برنامج التغريب القائم على أساس هيمنة الأيديولوجية العلمانية الحازمة. في حين تضمن دستور عام ١٩٢٤ بياناً مفاده «إن الدين في الجمهورية التركية هو الإسلام»، بحيث يؤدي كلٌّ من الرئيس وأعضاء البرلمان القسم باسم الله، إلا أنّه وفي عام ١٩٢٨ تم شطب العبارات التي تشير إلى الإسلام بأنه الدين المعتمد في تركيا، وأصبح القسم قاصراً على الكرامة الشخصية[٨٢]. أخيراً، تم إضافة مبدأ العلمانية إلى الدستور في عام ١٩٣٧. ومن جانبه أوضح شكري كايا، وزير الداخلية آنذاك تأييد الحكومة لذلك التعديل في البرلمان والذي يتضمن الكلمات التالية: «نحن حتميون في نظرتنا إلى التاريخ وماديون ذرائعيون في شؤوننا... نرى أن الدين يجب أن يبقى في ضمائر الأفراد والمعابد من دون التدخل في الحياة المادية والشؤون الدنيوية... فنحن لا ولن نسمح لهم بالتدخل»[٨٣].

أما بالنسبة إلى الكماليين، فلم تحقق الإصلاحات التي بدأت منذ فترة إجراء التنظيمات النجاح الكامل نتيجة التعايش بين المؤسسات العلمانية والإسلامية، وبصفة خاصة في إطار المدارس والقوانين والمحاكم. كما إنهم يرون أنه من الواجب على الجمهورية الجديدة أن تتخلص من هذه الازدواجية[٨٤]. كما إن الاتجاه داخل النظام الكمالي يسير عكس التوحيد، وكثرت خلال تلك الفترة الكتابات التي تنتقد الثنائية في الحياة، بدءاً من القانون إلى تذوّق الموسيقى والملابس الشخصية»[٨٥]. إلا أن ضياء

---

(٨١) صرّح هذا الحزب في برنامجه أنه «يحترم المعتقدات الدينية». وفقاً: İhsan Yilmaz, *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States* (Burlington, VT: Ashgate, 2005), p. 93, and Dankwart A. Rustow, «The Army and the Founding of the Turkish Republic,» *World Politics*, vol. 2, no. 4 (1959), pp. 547-549.

(٨٢) Türkiye Büyük Millet Meclisi [T.B.M.M], *T.B.M.M. Zabit Ceridesi, Vol.* 3, *Devre III, İçtima* I (Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1928), pp. 115-116.

(٨٣) Türkiye Büyük Millet Meclisi [T.B.M.M], *T.B.M.M. Kavanin Mecmuasi, Vol. I7, Devre - v, İçtima 2* (Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1937), pp. 60-61.

(٨٤) Ward and Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*, pp. 446-447.

(٨٥) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 468.

غوكالب الذي كان له تأثيره على كلٍّ من الشباب الأتراك وأنصار الكمالية، عبّر عن استيائه لتنوّع المدارس بوصفه أحد مظاهر الفوضى خلال العهد العثماني وشدّد على ضرورة تحقيق التوحيد.

يرى ضياء أن هناك ثلاثة أنواع من المدارس في الدولة العثمانية السابقة وهي «المدرسة العادية، والمدرسة الأجنبية، والمكتب وهو المحاكاة التركية للنوع الثاني». على حد قوله «تحدّثْ إلى تركي لمدة عشر دقائق، ويصبح بإمكانك الكشف عن هوية المدرسة التي شكّلت عقليته»(٨٦). من ناحية أخرى، يعني غوكالب بـ «المدرسة الأجنبية» مئات المدارس التي أنشأتها البعثات التبشيرية المسيحية (القادمة غالباً من فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية) في شتّى أنحاء الإمبراطورية العثمانية(٨٧)، إلا أن غوكالب أكد النقطة نفسها بطريقة مختلفة في مكان آخر:

يوجد في هذا البلد ثلاث طبقات من الناس تختلف عن بعضها بعضاً في درجة الحضارة والتعليم وهم: عامة الناس، والمتعلمون في المدرسة، والمتعلمون في المدارس العلمانية. نجد أن المجموعة الأولى لم تتحرّر بعد من آثار حضارة الشرق الأقصى، والمجموعة الثانية ما زالت تعيش في الحضارة الشرقية، أما المجموعة الثالثة فهي الوحيدة التي استفادت نوعاً ما من الحضارة الغربية، وهو ما يعني أن جزءاً من أمتنا يعيش في الزمن القديم، في حين أن جزءاً آخر يعيش في القرون الوسطى، أما الجزء الثالث فيعيش في العصر الحديث، ولنسأل أنفسنا الآن، كيف يمكن لحياة أمة من الأمم أن تكون طبيعية مع هذه الحياة التي تتألف من ثلاث شرائح؟ وكيف يمكن أن نكون أمة حقيقية من دون توحيد تعليم هذه الشرائح الثلاثة؟(٨٨)

وفي هذا الصدد، اتجه البرلمان من منطلق مشاركته لتلك المخاوف

---

(٨٦) وفقاً للمصدر نفسه، ص ٤٠٩.

(٨٧) Ortayli, *İmparatorluğun En Uzun yüzyili*, pp. 165-178, and Gencer, *Jöntürk: Modernizmi ve «Alman Ruhu»: 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İliskileri ve Eğitim*, pp. 81, 85 and 186.

(٨٨) ترجمة واستشهاد: Frey, «Education: Turkey,» p. 209.

يشبه هذا رثاء الجمهوريين الفرنسيين لـ «نوعين من الشباب» تلقيا تعليمهما في المدارس الكاثوليكية والعلمانية في بداية الجمهورية الثالثة (انظر الفصل الرابع).

بالتصويت على قانون توحيد التعليم في يوم ٣ آذار/ مارس من عام ١٩٢٤، والذي سبّب إغلاق ٤٧٩ مدرسة، وإيجاد نظام مدرسي علماني موحّد بإدارة وزارة التربية والتعليم، وليس هذا فحسب، بل إن هذا القانون فتح قسم علم التوحيد في دار الفنون، كما اشترط على وزارة التربية والتعليم ضرورة تنظيم تعليم الإسلام(٨٩). وهو ما نجم عنه تأسيس تسع وعشرين مدرسة من مدارس الأئمة والخطباء. في حين زادت الدرجة الإقصائية لأنصار الكمالية في ما بعد إزاء التربية الإسلامية؛ فقاموا باستبعاد التعاليم الدينية من المناهج الدراسية في عام ١٩٢٧ (باستثناء القرى)، واستبعاد المقررات التعليمية باللغتين العربية والفارسية في عام ١٩٢٩(٩٠). كما أغلقوا جميع مدارس الأئمة والخطباء في عام ١٩٣٠، إلى جانب قسم علم التوحيد في دار الفنون في عام ١٩٣٣. منذ ذلك الوقت وحتى عام ١٩٤٩، لم يكن هناك تعليم شرعي للإسلام في تركيا باستثناء بعض صفوف القرآن القليلة(٩١).

فضلاً عمّا تقدم، فقد شملت الإصلاحات الكمالية إلغاء التنظيمات الإسلامية السياسية، حيث استبدل البرلمان في ٣ آذار/ مارس من عام ١٩٢٤ وزارة الشؤون الدينية والمؤسسات الوقفية بكلٍّ من مديرية الشؤون الدينية (ديانت) ومديرية المؤسسات الوقفية، التابعة لمكتب رئيس الوزراء. شدّد القانون الجديد على التميز بين الحياة الاجتماعية والسياسية من ناحية، والعقيدة والعبادة الإسلامية من ناحية أخرى، بحيث خضعت الأولى لسلطة البرلمان، في حين خضعت الثانية لإدارة ديانت(٩٢). كما

---

(٨٩) قانون توحيد التعليم رقم ٤٣٠، في: Türkiye Büyük Millet Meclisi [T.B.M.M], *T.B.M.M. Kavanin Mecmuasi Vol. 2, Devre II,İçtima I* (Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1942), p. 242.

(٩٠) İsmail Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi* (Istanbul: İletişim, 1999), pp. 159-160, and Elisabeth Özdalga, «Education in the Name of «Order and Progress»: Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey,» *Muslim World*, vol. 89, nos. 3-4 (1999), p. 418.

(٩١) كان عدد الدروس القرآنية تسعة (٢٣٢ طالب) في ١٩٣٢ وسبعة وثلاثين (٩٣٨ طالب) في عام ١٩٤٢. انظر: Frey, «Education: Turkey,» pp. 222-223.

في غضون ١٩٤٨، ارتفع العدد إلى تسعة وتسعين (٥٧٥١ طالب). انظر: Howard A. Reed, «The Religious Life of Modern Turkish Muslims,» in: Richard N. Frye, ed., *Islam and the West* (The Hague: Mouton and Co., 1955), p. 122.

(٩٢) القانون رقم ٤٢٩، في: T.B.M.M, *T.B.M.M. Kavanin Mecmuasi Vol. 2, Devre II,İçtima I*, p. 241.

ألغى البرلمان في اليوم نفسه الخلافة وطرد أفراد العائلة العثمانية من تركيا بعد إجراء مشاروات[٩٣].

وبخطابه في البرلمان استطاع سيد بك، وزير العدل، إقناع المعارضين بالإلغاء. فقد شدد سيد بك ـ الذي كان في الوقت نفسه ضليعاً في الشريعة الإسلامية ـ على أن:

ـ الإسلام لا يحتاج إلى مؤسسة سياسية مثل الخلافة، بل سمح للناس بتقرير المؤسسات السياسية الخاصة بهم.

ـ تقوم الخلافة على أساس تمثيل الشعب، ومن هذا المنطلق، فإن الممثل الجديد والحقيقي للشعب التركي هو البرلمان.

ـ صرّح النبي محمد (ﷺ) بأن الخلافة الحقيقية لن تستمر أكثر من ثلاثين عاماً من بعده، ثم سيتبعها نظام السلطنة الفاسد.

ـ لم تعترف الكثير من الدول الإسلامية بالخليفة العثماني، خاصة إبان الحرب العالمية الأولى.

ـ لن يوجِد عدم وجود خليفة مشكلة للعبادة الإسلامية[٩٤]. خلال هذه المناقشة الجدلية، استخدم رئيس مجلس النواب فتحي أوكيار هو الآخر أحد الخطابات الإسلامية، فقال: إن الأمم الإسلامية الأخرى تعتبر الأتراك هم (سيف الإسلام) حتى قبل أن يحصل السلاطين العثمانيون على لقب الخليفة في القرن السادس عشر[٩٥].

يتضح لنا من خلال المناقشة أن الخطاب الإسلامي لا يزال فعالاً، على الرغم من أنه شهد تراجعاً في بداية العهد الجمهوري.

على جانب آخر، كان القانون المدني من المجالات الأخرى التي شنّ من خلالها الكماليون هجومهم على ازدواجية «العلماني» و«الإسلامي». على مدار الفترة الممتدة من نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن

---

(٩٣) القانون رقم ٤٣١، في: المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٩٤) T.B.M.M, *T.B.M.M. Zabit Ceridesi, Vol.* 7, *Devre II, İçtima I*, pp. 24-61.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٦٤.

العشرين، قامت عدة محاولات للتوفيق بين القوانين المدنية العلمانية والإسلامية مثلما هو الحال في مشروع ميسيل الذي سبق الحديث عنه. كما ناقش البرلمانيون في مستهل العصر الجمهوري مشروعات بديلة تتعلق بالقانون المدني الجديد. في حين حبذ المحافظون الموالون للإسلام، من أمثال سيد بك قانوناً مدنياً يقوم على أساس المبادئ الإسلامية[٩٦]. إلا أن سيد بك وغيره من المحافظين لم يكونوا وحدهم ممن عارضوا التغريب الشامل للنظام القانوني، بل عبّر القوميون أيضاً عن رغبتهم في صياغة مشروع قانون مدني «يستنبط من داخل السمة الشخصية التركية»[٩٧]، في حين لم يكونوا يميلون إلى «تبني أو اقتباس قوانين من ألمانيا أو سويسرا في أشهر قليلة»[٩٨]. وتمّ إقصاء سيد بك عن منصبه في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٤.

ونجد على النقيض، أن محمود عزّت وزير العدل الجديد (بوزكورت في ١٩٣٤)، كان من أشد المؤيدين لتبني القوانين الأوروبية[٩٩]. يحمل محمود عزّت درجة الدكتوراه في القانون من سويسرا، وكما يراه ماردين فهو من الشخصيات المؤثرة في مصطفى كمال من حيث احتضان التغريب المطلق[١٠٠]، ومن جانبه اقترح محمود عزت ذات مرة استبدال الإسلام بالمسيحية كدين للأتراك[١٠١]. كما تزعم محمود عزت في عام ١٩٢٦ التيار الذي نادى بإقرار كلٍّ من القانون المدني السويسري والقانون الجنائي الإيطالي والقانون التجاري الألماني. كان تبني القوانين الأوروبية هو النقطة التي انحرفت عندها «الكمالية» عن وجهة النظر التركية المبنية على نظرية غوكالب المتعلّقة بالازدواجية في الثقافة والحضارة»[١٠٢]. على

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٠-٦١.

(٩٧) في تصريح النائب شكري سارأوغلو، في: المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٩٨) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 468.

(٩٩) İhsan Yilmaz, «Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law,» *Middle East Journal*, vol. 56, no. 1 (2002), pp. 118-119.

(١٠٠) Mardin, «Religion and Secularism in Turkey,» p. 213.

(١٠١) Zana Çitak, «Nationalism and Religion: A Comparative Study of the Development of Secularism in France and Turkey,» (Ph.D Dissertation, Boston University, 2004), pp. 231 and 240.

(١٠٢) Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, p. 468.

الرغم من أن غوكالب ـ مؤسس القومية التركية ـ أراد التمييز بين الثقافة التركية والحضارة الغربية، إلا أن الإصلاحات الكمالية لم تعر اهتماماً لهذا التمييز[١٠٣]. كما كان غوكالب ينشد نهجاً اصطناعياً بقوله: «أنا فرد من أفراد الدولة التركية وفرد من الأمة الإسلامية وفرد من الحضارة الغربية»[١٠٤].

وفي الوقت الذي اتخذ غوكالب لنفسه موقفاً يميل إلى التسويات، ودعا في هذا الشأن إلى التوافق المتبادل بين الإسلام والثقافة التركية والحضارة المعاصرة، تبنّى الكماليون على الجانب الآخر أحد النماذج التي تتطلب الخصخصة التامة في الدين والعلمنة الكاملة في الحياة الاجتماعية»[١٠٥].

كما استعان الكماليون بالقومية؛ كونها عنصراً مكملاً للعلمانية الحازمة، ولم يبرّروا اتباعهم سياسات معينة مناهضة للإسلام على أساس التغريب فحسب، بل أيضاً من أجل محو الآثار العربية والفارسية والعودة إلى الثقافة التركية «الصافية»[١٠٦]. في إطار جهودهم من أجل تهميش بعض القوميين، خاصة الذين تبنوا أفكار غوكالب التي تنادي بأن الإسلام والقومية والتغريب كانوا متوافقين مع بعضهم بعضاً، جاء إغلاق إحدى الجمعيات القومية الرئيسة (البيت التركي) في عام ١٩٣١ جزءاً من هذا التهميش[١٠٧]. ويختلف منظور الكماليون أيضاً عن منظور القومية التركية الكلاسيكية، من خلال محاولتهم إيجاد أصل جديد للأتراك يعود إلى ما

---

(١٠٣) Ziya Gökalp, *Türhleşmek, İslâmlaşmak, Muassrlasmak* (Istanbul Devlet Kitaplari, 1976), and Taner Timur, *Osmanli Kimliği* (Istanbul: Hil, 1986), pp. 123-124.

لمناقشة عامة حول الثقافة والحضارة، انظر: Norbert Elias, *The Civilizing Process,* translated by Edmund Jephcott (Malden, MA: Blackwell, 2000).

(١٠٤) Ziya Gökalp: *Türkçülüğün Esaslari in Kitaplar I* (Istanbul: Yapi Kredi, 2007), p. 210, and *Türhleşmek, İslâmlaşmak, Muassrlasmak.*

(١٠٥) Deniz Kandiyoti, «End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey,» in: Deniz Kandiyoti, *Women, Islam and the State* (London: Macmillan, 1991), p. 40.

(١٠٦) Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996), pp. 44-47.

(١٠٧) Gokhan Cetinsaya, «Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of «Turkish-Islamic Synthesis» in Modern Turkish Thought,» *Muslim World,* vol. 89, nos. 3-4 (1999), pp. 362-366.

قبل الإسلام في الأناضول عن طريق تعريف السومريين (٢٩٠٠ ـ ١٨٠٠ قبل الميلاد) والحيثيين (١٦٠٠ ـ ١٢٠٠ قبل الميلاد) على أنهم أتراك.

ونخلص من هذا كله، بأن إلغاء الخلافة ووزارة الشؤون الدينية والمؤسسات والقوانين الإسلامية يعني نهاية الإسلام على مستوى الدولة. في إطار استهداف الكماليين للمنظمات الاجتماعية الإسلامية، قاموا في ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٥ بتمرير مشروع قانون يقضي بإغلاق المقامات وجميع التكيات والزوايا التي يذكر فيها أتباع الطرق الإسلامية أسماء الله ويتلقون تدريباً صوفيّاً ويلتفون حول إحدى المنظمات الهرمية.

كما يحرّم القانون استخدام الألقاب الدينية لدى كل من السنة والعلويين، من أمثلة الشيخ والدرويش والمريد والجد والجلبي والسيد والبابا والأمير والنقيب والخليفة[(١٠٨)]. الأمر الذي جعل جميع المناصب الدينية غير قانونية في ما عدا الأئمة في المساجد الذين أصبحوا موظفين مدنيين في الدولة يخضعون لإدارة مديرية ديانت. في الوقت نفسه، لم يعد مصطفى كمال في حاجة إلى خطاب إسلامي بعد منعه هذه المؤسسات التي دامت لقرون، وبديلاً عن ذلك، استخدم خطاباً يميل إلى العصرية ومفاده:

أعرب عن رفضي الصريح للاعتقاد الذي يقول بأنه يوجد في يومنا هذا وسط الحضور المضيء للعلم والمعرفة والحضارة في جميع الجوانب، في مجتمع تركيا المتحضّر رجال بدائيون لدرجة أنهم يسعون وراء الرفاهية المعنوية والمادية من خلال توجيه شيخ أو آخر. أيها السادة يجب أن تعلموا أنتم والأمة جمعاء، بل وتدركوا جيداً أن جمهورية تركيا لا يمكن أن تكون أرض الشيوخ والدراويش والتابعين والإخوة المتدينين. فالطريق الأكثر استقامة وقانونية (tarikat) هو طريق الحضارة[(١٠٩)].

يتضح من خلال الجدول الرقم (٦ ـ ١) أهم التشكيلات الكمالية، والتي لا يزال نصفها يتمتع بالحماية الدستورية منذ عام ١٩٦١.

ومن وجهة نظر نور يالمان، كانت تهدف هذه التشكيلات إلى «إنشاء

---

(١٠٨) القانون رقم ٦٧٧. انظر: Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, p. 160.

(١٠٩) ترجمة واستشهاد: Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp. 410-411.

ثقافة جديدة، مع رجال جدد... ولا تحمل في طياتها شوائب الماضي الذي يُنظر إليه بوصفه شاهداً على الرجعية... وانطلاقاً من كون الإسلام هو قلب النظام القديم؛ لذا فهو الذي يتلقى أعنف ضربة»[١١٠].

الجدول الرقم (٦ ـ ١)
الإصلاحات الكمالية الأساسية

إلغاء الخلافة	١٩٢٤
توحيد نظم التعليم (إغلاق المدارس)	١٩٢٤
إغلاق التكيات والزوايا	١٩٢٥
إنفاذ قرار ارتداء قبعة الرأس	١٩٢٥
إقرار التقويم الغربي	١٩٢٥
إقرار القانون المدني السويسري	١٩٢٦
إقرار الأبجدية اللاتينية	١٩٢٨
إقرار المقاييس الأوروبية	١٩٣١
تحريم الأذان باللغة العربية	١٩٣٢
تحريم استخدام ألقاب معينة (مثل أفندي وبيه وباشا)	١٩٣٤
تحريم ارتداء الملابس الدينية (مثلاً العباءات)(*)	١٩٣٤
إقرار يوم الأحد يوم عطلة أسبوعية	١٩٣٥

(*) لم تشمل الإصلاحات الكمالية إرشادات خاصة في ما يتعلق بلباس المرأة. تمّ إدخال فقط بعض الإجراءات غير الواضحة... كان من الأمور المتوقعة أن تذهب عائلات موظفي الحكومات لحضور المناسبات العامة وهن غير محجبات...». انظر: Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998), p. 474.

المصدر: الدستور التركي الصادر في عام ١٩٨٢، المادة رقم ١٧٤.

وعلى النقيض من ذلك، كان الإسلاميون ضدّ هذه الإصلاحات، إلا أن النظام الكمالي قام بقمع أي محاولة للمعارضة السياسية، ناهيك بالمعارضة الإسلامية، مثلما حدث في إخفاق المعارضة المسلحة للثورة التي قادها شيخ سعيد في عام ١٩٢٥، والتي ضمت مزيجاً من القومية الإسلامية والقومية

(١١٠) Nur Yalman, «Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey,» *Daedalus*, vol. 102, no. 1 (1973), p. 154.

الكردية. في العام ذاته، أدّى صدور قانون ارتداء القبعة إلى ظهور عدة احتجاجات على اعتبار أن القبعة «رمزٌ لأوروبا المسيحية»(١١١)؛ فكانت عقوبة مخالفة القانون (أي عدم ارتداء القبعة الأوروبية) الزج في السجن لمدة عام، بل والأكثر من ذلك، فقد جرى إعدام بعض المتظاهرين(١١٢). بغض النظر عن صدور قانون القبعة، كانت هناك معارضة ضد الإصلاحات بشكل عام، إلا أن محاكم الاستقلال أدّت دورها في قمع هذه المعارضة؛ فقد تمّ اعتقال حوالى ٧٥٠٠ شخص وإعدام ٦٦٠ آخرين(١١٣) بموجب قانون حفظ النظام العام.

كما تعرض الكثير من العلماء المسلمين لاضطهاد الدولة وملاحقتها إبان هذه الفترة. على سبيل المثال، توجه محمد عاكف إيرسوي - وهو شاعر النشيد الوطني - بشكل شبه إرادي إلى المنفى في مصر وتوفي هناك. كما تعرض كلٌ من بديع الزمان سعيد النورسي وسليمان حلمي توناهان للسجن والتعذيب، وهما اللذان بدءا في قيادة الحركات الاجتماعية السرية والتي جذبت بدورها الملايين من المؤيدين؛ فقد كتب النورسي **رسائل** النور كي يبرهن على التوافق الموجود بين العقيدة الإسلامية والعلوم الحديثة(١١٤)، في حين أنه تجنب التعرض للمسائل السياسية بطريقة الزاهد، ويتضح هذا من قوله: «أعوذ بالله من الشيطان و[سياسة] الأحزاب»(١١٥). أضاف بقوله: «يتحدّث الإسلام بنسبة تسعة وتسعين في المئة عن الأخلاق والعبادة والآخرة والفضيلة. في حين يتعرّض بنسبة

(١١١) Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 173.

(١١٢) Houchang Chehabi, «Dress Codes for Men in Turkey and in Iran,» in: Touraj Atabaki and Erik Jan Zürcher, eds., *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah* (New York: I. B. Tauris, 2004), pp. 212-217, and Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, pp. 176-178.

(١١٣) Zürcher, Ibid., p. 173.

(١١٤) Zeynep Akbulut Kuru and Ahmet T. Kuru, «A Political Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism,» *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 19, no. 1 (2008); Zeki Santoprak, ed., «Special Issue on Bediüzzaman Said Nursi,» *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 19, no. 1 (2008); Ibrahim Abu Rabi, ed., *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), and Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*.

(١١٥) Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat in Risale-i Nur Külliyati* (Istanbul: Nesil, 1996), p. 368.

واحد في المئة فقط للنواحي السياسية؛ لذا دعونا نترك هذا الأمر للحكام»[١١٦]. على صعيد آخر، كرّس توناهان حياته لتعليم قراءة القرآن باللغة العربية، والذي أصبح من الأمور الصعبة خاصة بعد إعلان الأبجدية اللاتينية على أنها الأبجدية الرسمية الوحيدة.

وعلى الوتيرة نفسها، اتجهت الطرق النقشبندية والقادرية في ممارسة نشاطها سراً، وواصلت نشاطها التدريسي الروحي، إلا أنه عندما أصبحت تركيا دولة ديمقراطية متعددة الأحزاب في عام ١٩٥٠، اكتسبت هذه المجموعات الإسلامية رؤية عامة أوسع نسبيّاً.

من ناحية أخرى، لم يتوقّف الأمر عند استبعاد الإسلام من المحيط العام، بل حاول الكماليون إدخال إصلاحات على الإسلام لجعله قضية يقين فردي؛ فقد تملكتهم الرغبة في إيجاد نموذج إسلامي من وجهة نظرهم الخاصة[١١٧]، حتى يبلغ الكماليون هذا الهدف المشترك، اتخذوا لأنفسهم استراتيجيات متنوعة؛ فتوقّع بعضهم أن يتم إصلاح الإسلام تدريجيّاً، ولا سيما من خلال مؤسسة ديانت وفرض سيطرة الدولة على التعليم الإسلامي[١١٨]. لم يتحلَّ بعضهم الآخر بالصبر؛ فأراد البدء بعملية الإصلاح بأسرع وقت ممكن. في هذا الصدد، كتبت لجنة رسمية برئاسة فؤاد كوبرولو في شهر حزيران/ يونيو من عام ١٩٢٨ تقريراً حول إصلاح المساجد؛ فقد اقترحوا تتريك الأذان والصلاة، مع وضع المقاعد الخشبية الطويلة والآلات الموسيقية في المساجد[١١٩]. ومحاولات تتريك

---

(١١٦) Bediüzzaman Said Nursi, *Divan-i Harbi Örfi in Risale-i Nur Külliyati* (Istanbul: Nesil, 1996).

(١١٧) Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkani* (Istanbul: İletişim, 1999); Yesim Arat, «Boundaries of the Nation-State and the Lure of the Islamic Community in Turkey,» in: Joel S. Migdal, ed., *Boundaries and Belonging: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices* (New York: Cambridge University Press, 2004), p. 320, and Erik-Jan Zürcher and Heleen Van Der Linden, «Searching for the Fault-Line,» in: WRR, Netherlands Scientific Council for Government Policy, *The European Union, Turkey and Islam* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004), p. 101.

(١١٨) Ahmet Arslan, «Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazi Düşünceler,» *Liberal Düşünce*, no. 1 (1996), pp. 66-70.

(١١٩) للترجمة الإنكيلزية لهذا التقرير، انظر: Muhammad Rashid Feroze, *Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1976), pp. 169-172.

الصلوات كانت مختصرة ولكنها ما لبثت أن أُلغيت. على الرغم من هذه الاقتراحات، والاقتراح الوحيد الذي نفذ فعلياً هو تتريك الأذان، وبالفعل بدأ العمل بالأذان التركي في عام ١٩٣٢، ولكن مع التحريم الذي فرض في العام التالي على النسخة الأصلية باللغة العربية، تم تفعيل الأذان التركي بموجب القانون، وظلّ على هذا الحال حتى عام ١٩٥٠[(١٢٠)]. ويتناول فالح رفقي أتاي - وهو صديق مقرب لأتاتوك وكاتب لسيرته - في نبذة مختصرة هذه التجربة الإصلاحية فيقول: «تعدّ الكمالية في واقع الأمر حركة إصلاح دينية ضخمة وأساسية؛ فقد ألغت الكمالية جميع الالتزامات الإسلامية باستثناء العبادات... كما بادر أتاتورك بإجراء إصلاحات على أركان العبادة بدءاً من إضفاء الطابع التركي على الأذان والصلاة»[(١٢١)]. على هذا النحو، نجد أنه من الصعب بمكان أن ننظر إلى فهم الكمالية للعلمانية على أنها فصل للإسلام عن الدولة[(١٢٢)].

فقد كان الكماليون على دراية بوظائف الدين الهامة باعتبارها إحدى المؤسسات. في الوقت ذاته، تأثّر بعض زعماء الكمالية بدوركهايم[(١٢٣)]، والذي عرّف الدين على أنه انعكاس للمجتمع، بدلاً عن كونه ديناً مبهماً[(١٢٤)]. انطلاقاً من هذا، أراد الكماليون استخدام الإسلام الذي أجريت عليه الإصلاحات كأداة لإيجاد أمة متجانسة، ولكنهم قاموا باستبعاد كلٍّ من الفئات غير المسلمة (مثل المسيحيين الأورثوذكس) والمنحدرين من عرق غير تركي (على سبيل المثال الأكراد) من سياسة تحديد الهوية الرسمية[(١٢٥)]. على جانب آخر، فقد تمّ تعريف المواطنة

---

(١٢٠) Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, pp. 168-174.

(١٢١) Falih Rifki Atay, úankaya (Istanbul: Bates, 1980).

(١٢٢) Zana Çitak-Aytürk, «Laïcité et nationalisme: pour une comparaison entre la Turquie et la France,» dans: Jean Bauberot and Michel Wieviorka, eds., *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité* (Paris: L'Aube, 2005).

(١٢٣) لأثر دوركهايم على مصطفى كمال وغوكالب، انظر: Robert F. Spencer, «Culture Process and Intellectual Current: Durkheim and Atatürk,» *American Anthropologist*, vol. 60, no. 4 (1958), pp. 640-657.

(١٢٤) Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 88-123.

(١٢٥) Ahmet Yildiz, *«Ne Mutlu Türkün Diyebilene»: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sinirlar (1919-1938)* (Istanbul: İletişim, 2001).

التركية في معاهدة لوزان وفقاً للإسلام، من خلال قبول المسلمين (مشتملين على كلٍّ من الأتراك والأكراد)، على أنهم مواطنون عاديون وغير المسلمين على أنهم أقليات. كما تضمنت معاهدة لوزان عملية تبادل السكان مع اليونان، حيث أرسلت تركيا ١,٢ مليون مسيحي أورثوذكسي (متضمناً أولئك الذين كانوا يتحدثون التركية والكرمانيليون) إلى اليونان؛ لاستبدالهم بأربعمئة ألف مسلم عثماني بغض النظر عن أصلهم العرقي[١٢٦]. ثمة مفارقة أخرى في سياسة الدولة التركية العلمانية تتمثل في فرض ضريبة على الثروة في الفترة من عام ١٩٤٢ وعام ١٩٤٤، وهو ما أدّى إلى زيادة مفرطة في حجم الضرائب المفروضة على غير المسلمين، وهم الذين كانوا أكثر ثراءً من المسلمين في تركيا[١٢٧] قياساً على متوسط الدخل.

من ناحية أخرى، لم يقتصر حكم حزب الشعب الجمهوري الفاشستي «السلطوي» على سياسته إزاء الأديان. بل خضَعت الصحف للرقابة الحكومية أو أغلقت فعليّاً في عام ١٩٢٥. كما تم تسريح ثلثي الأساتذة والمعلمين من دار الفنون في عام ١٩٣٣، وهي الدار التي كانت على وشك أن تصبح جامعة إسطنبول[١٢٨]. كما قرّر الاتحاد النسائي التركي في عام ١٩٣٥، بناءً على طلب من قيادة حزب الشعب الجمهوري، حلّ نفسه. . . إلى جانب إغلاق المؤسسات الماسونية التركية في العام نفسه، والتي كان أعضاؤها في كثير من الأحيان بارزين في الحركة الشبابية في تركيا منذ بداية القرن، كما تمّ إلغاء اتحاد الصحفيين»[١٢٩].

من جهة أخرى، أصبح عصمت إينونو (١٨٨٤ ـ ١٩٧٣) رئيساً

يشكل حالياً الأكراد ١٥ في المئة من سكان تركيا. انظر: «The Survey of Milliyet and Kanda,» *Milliyet*, 21/3/2007, and Mustafa Akyol, *Kürt Sorununu Yeniden Düsünmek* (Istanbul: Doğan Kitap, 2006), p. 184.

(١٢٦) Zürcher and Linden, «Searching for the Fault-Line,» p. 143.

(١٢٧) Leyla Neyzi, «Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey,» *Comparative Study of Society and History*, vol. 44, no. 1 (2002), p. 146, and Ali Tuna Kuyucu, «Ethno-Religious «Unmixing» of Turkey: 6-7 September Riots as a Case in Turkish Nationalism,» *Nations and Nationalism*, vol. 2, no. 3 (2005), p. 371.

(١٢٨) Zürcher, *Turkey: A Modern History*, pp. 180-181.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

للبلاد بعد وفاة أتاتورك في عام ١٩٣٨. في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فضّلت تركيا أن تصبح جزءاً من «العالم الحر» الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، وهو الأمر الذي شجّع إينونو على قبول نظام جديد متعدد الأحزاب[١٣٠]. في حين ظلّ حزب الشعب الجمهوري في السلطة بفضل تلاعبه في أول انتخابات متعدّدة الأحزاب جرت في عام ١٩٤٦ بنظام «التصويت المفتوح والعدّ السري». كما شهد المؤتمر العام للحزب الجمهوري في العام التالي مناقشات جدلية مستفيضة حول التعليم الديني.

اتفق المشاركون على تعريف العلمانية (الحازمة) بأنها: «عزل الأفكار الدينية عن شؤون الدولة، والعالم الذي نعيشه»، وتعريف الدين على أنه «مسألة يقين»[١٣١]، إلا أنّ بعض البرلمانيين المنتمين إلى حزب الشعب الجمهوري انتقدوا عدم وجود أية مؤسسة لتعليم الإسلام لأكثر من عقد من الزمن، إلى جانب انتقادهم لموقف ديانت الذي ينصاع وراء الأوامر من دون أي استقلال إداري ومصادر مالية كافية ونطاق سلطة يسمح بتدريب الأئمة[١٣٢]. أكّد هؤلاء البرلمانيون خلال الانتقادات أن:

- المسيحيين في تركيا يتمتعون بحقوق تفوق ما يتمتع به المسلمون، وتحديداً في ما يتعلق بالتعليم الديني.

- القرويين لا يجدون ما يكفي من الأئمة لإقامة مراسم الدفن.

- النظم الديمقراطية الغربية (على سبيل المثال في الولايات المتحدة الأمريكية) أكثر ملائمة للدين عن ما هو قائم في تركيا[١٣٣].

وعلى الرغم من الرفض الذي أعربت عنه مجموعة الأحزاب

---

(١٣٠) Resat Kasaba, «Populism and Democracy in Turkey: 1946-1961,» in: Resat Kasaba, Ellis Goldberg, and Joel S. Migdal, eds., *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society* (Seattle: University of Washington Press, 1993), pp. 50-51.

(١٣١) Cumhuriyet Halk Partisi [CHP], *Yedinci Kurultay Tutanaği* (Ankara: C.H.P., 1948), p. 448.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٨-٤٥١ و٤٥٧.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٠-٤٥١، ٤٥٥ و٤٥٧.

المسيطرة في مجلس الشعب تجاه هذه الانتقادات، إلا أنه من المهم إظهار أن أعضاء حزب الشعب الجمهوري أنفسهم، يصفون هذه السياسات بالتطرف الشديد(١٣٤).

وقد دفعت هذه الانتقادات الداخلية، بالإضافة إلى ظهور معارضة جديدة من جانب الحزب الديمقراطي، حكومة حزب الشعب الجمهوري إلى إجراء بعض التغييرات على السياسة. ومنها على سبيل المثال لا الحصر السماح للحجّاج باستخدام العملات الأجنبية، التي كانت حكراً على الدولة. كما قامت الحكومة في عام ١٩٤٩ بافتتاح أماكن بمدارس الأئمة والخطباء لعقد دورات تتراوح مدتها من ثمانية إلى عشرة أشهر(١٣٥). وفي العام نفسه، قام إينونو بتعيين شمس الدين غونالتاي ـ وهو سياسي في حزب الشعب الجمهوري منذ زمن طويل، إلى جانب أنه باحث في العلوم الفيزيائية وفي الإسلام ـ رئيساً للوزراء. كما قامت حكومة غونالتاي بفتح قسم لعلم التوحيد في جامعة أنقرة، وبدأت بإدخال مناهج التعليم الديني الاختياري في المدارس الابتدائية(١٣٦). على أنه، لم يذهب حزب الشعب الجمهوري بعيداً عن نطاق هذه الخدمات الصغيرة والتي قام بها استجابة لمطالب المسلمين. ويُعزى هذا التقيد إلى الأيديولوجية العلمانية الحازمة التي ينتهجها. في الوقت الذي لم يحرز حزب الشعب الجمهوري في الانتخابات التي جرت عام ١٩٥٠ أكثر من ٣٩ في المئة من الأصوات، في حين أن الحزب الديمقراطي فاز بنسبة ٥٣ في المئة من الأصوات، وهي الأغلبية التي جعلته الحزب الحاكم.

وفي مجمل القول، شكّلت الفترة، الممتدّة من تاريخ إعلان الجمهورية وحتى التعديل الدستوري الذي احتفظ بالعلمانية لتكون مبدأً يسير عليها (١٩٢٣

---

(١٣٤) في أنقرة، لم يجر تشييد أي مسجد من أي حجم خلال سبع وعشرين سنة، هي طيلة فترة حكم حزب الشعب الجمهوري، انظر: Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, p. 92.

(١٣٥) İstar B. Tarhanli, *Müslüman Toplum,«Laih» Devlet: Türkiye'de Diyanetİsleri Başkanliği* (Istanbul: AFA, 1993).

(١٣٦) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation ofan Intellectual Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), pp. 92-98; Mehmet Paçaci and Yasin Aktay, «75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey,» *Muslim World*, vol. 89, nos. 3-4 (1999), and Frey, «Education: Turkey,» pp. 222-223.

ـ ١٩٣٧)، منعطفاً حاسماً بالنسبة إلى الهيمنة العلمانية الحازمة في تركيا.

كما كانت تلك الفترة بمثابة تمييز واضح بين العصر العثماني الذي كانت فيه العلمانية الحازمة إحدى الأيديولوجيات المهمشة، وعهد الحكم الجمهوري الذي أصبحت فيه تلك العلمانية إحدى الأيديولوجيات المهيمنة. من ثَم، كان لهذه المرحلة الحاسمة أثر أيديولوجي ومؤسسي مهم.

خامساً: أنصار اليسار وأنصار اليمين: والاعتدال في السياسات الحازمة

منذ فترة حكم الحزب الديمقراطي وحتى وقوع انقلاب ١٢ أيلول/سبتمبر (١٩٥٠ ـ ١٩٨٠)

حقق الحزب الديمقراطي فوزه في الانتخابات البرلمانية في عام ١٩٥٠، وأصبح زعيمه عدنان مندريس رئيساً للوزراء. بصفة عامة، حقق الحزب انتصاره في الانتخابات الأخرى كافة التي جرت خلال فترة الخمسينيات، وظل مندريس في منصب رئيس الوزراء لمدة عشر سنوات. عندما ننظر للحزب الديمقراطي من الناحية الاقتصادية، فقد كان حزباً ليبراليّاً. في حين كان حزب الشعب الجمهوري يدافع عن الدولانية. حاولت حكومة الحزب الديمقراطي أن تنأى بنفسها عن العلمانية الحازمة، واتخذت في الوقت ذاته بعض السياسات لتوسيع نطاق الحرية الدينية[١٣٧]. وقاد الحزب الديمقراطي في البرلمان في العام ذاته الحملة التي نادت برفع حظر الأذان باللغة العربية. بمجرد أن أصبح الخياران العربي والتركي متاحين في الأذان، عاد على الفور موظفو المسجد إلى قراءة الأذان بالعربية[١٣٨]. كما تضمّنت سياسات الحزب الديمقراطي المؤيّدة للدين إعادة إدخال التعليم الديني الاختياري إلى جميع المدارس العامة، وفتح تسع عشرة مدرسة من مدارس الأئمة والخطباء، إلى جانب بثّ البرامج الدينية في الإذاعة الحكومية[١٣٩]. نتيجة لهذه السياسات،

---

(١٣٧) Kasaba, «Populism and Democracy in Turkey: 1946-1961,» p. 54.

(١٣٨) Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, p. 173.

(١٣٩) Kaplan, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*, p. 224.

وجه الكماليون نقدهم للحزب الديمقراطي على تشجيعه الرجعية (irtica).

على صعيد آخر، قام ضباط الجيش الكمالي بحركة انقلاب في ٢٧ أيار/ مايو من عام ١٩٦٠، وأغلقوا بدورهم مقرّ الحزب الديمقراطي وأعدموا مندريس واثنين من أعضاء مجلس الوزراء البارزين. كما قاموا بتسريح ٢٣٥ من أصل ٢٦٠ جنرالاً وضابطاً عسكريّاً و٥٠٠٠ من العسكريين الآخرين، فضلاً عن استبعاد ١٤٧ أستاذاً من أساتذة الجامعة[١٤٠]. لم يقف الأمر عند هذا الحد، بل رغب عدد من قادة المجلس السياسي في تتريك الأذان بالقوة[١٤١]، إلا أنهم فقدوا نسبة كبيرة في التصويت على هذه المسألة في أثناء اجتماع المجلس العسكري، حيث لم تصوت سوى نسبة ضئيلة عليه. بعد مرور عام، عادت تركيا إلى نظام تعدد الأحزاب. وشكل كلٌّ من حزب العدالة وزعيمه رئيس الوزراء سليمان ديميريل التراث الذي تركه مندريس في النصف الثاني من الستينيات، خاصة في ما يتعلق بالدعم الشعبي الكبير الذي لاقاه الحزب في الانتخابات واتباعه لسياسات ملائمة إزاء الدين[١٤٢]. في حين فتحت أبواب عدد من مدارس الأئمة والخطباء خلال الفترة الأولى من رئاسة ديميريل لمجلس الوزراء؛ فبلغ عددها واحداً وسبعين مدرسةً في عام ١٩٦٩[١٤٣].

وبعد منتصف الستينيات، بدأ يُطلق على أنصار المعارضة السياسية في تركيا لقب يساريين (ومنها على سبيل المثال حزب الشعب

---

(١٤٠) Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 243.

(١٤١) Şerif Mardin, «Turkey: Islam and Westernization,» in: Carlo Caldarola, ed., *Religions and Societies: Asia and the Middle East* (Berlin: Mouton, 1982), p. 184.

(١٤٢) للمناقشات التي دارت بين رجال البرلمان من أعضاء حزب العدالة وحزب الشعب الجمهوري حول ديانت والدروس القرآنية، انظر: Türkiye Büyük Millet Meclisi [T.B.M.M]: *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, Vol. 39, *Dömem* I, *Toplanti 4* (Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1965), pp. 590-595, and *Millet Meclisi Tutanak Dergisi, Vol. 41*, *Donem I, Toplanti 4* (Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1965), pp. 352-353.

(١٤٣) Hakan M. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 123, and Bahattin Aksit, «Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic,» in: Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (New York: I. B. Tauris, 1991), p. 146.

الجمهوري) ويمينيين (ومنها على سبيل المثال، حزب العدالة).

انفصل الإسلاميون السياسيون في عام ١٩٧٠ عن حزب العدالة وأسسوا حزبهم بقيادة أربكان - وأُطلق عليه اسم ميلي نظام (Milli Nizam) ويعني (حزب النظام الوطني). من ناحية السياسة الخارجية، فقد كان أربكان معادياً للغرب ويسعى إلى إقامة علاقات وطيدة مع الدول المسلمة.

من الناحية الاقتصادية، عمد أربكان - وهو أستاذ في الهندسة الميكانيكية - إلى تعزيز مجال التصنيع الثقيل، إلا أنّه في يوم ١٢ آذار/ مارس من عام ١٩٧١، قام ضباط الحركة الكمالية بانقلاب ضد رئيس الوزراء ديميريل. كانت لهذا الانقلاب عدة دلالات أيديولوجية، أهمّها أنه كان موجهاً ضد الإسلام. ونتيجة للضغوط والنفوذ العسكري، فقد أغلقت المحكمة الدستورية مقر حزب النظام الوطني. كما قامت كلٌّ من الحكومة والبرلمان بسيطرة من الجيش، بإغلاق الصفوف الثانوية (من الصف السادس إلى الثامن) في مدارس الأئمة والخطباء، فضلاً عن إعادة هيكلة أقسامهم المتبقية (الصفوف ٩ - ١١)، وأصبحت في حكم مدارس مهنية لا يُمكن لخريجيها الالتحاق بالجامعات إلا من خلال أقسام علم التوحيد.

وعلى جانب آخر، أبدى بولنت أجاويد، الأمين العام لحزب الشعب الجمهوري، معارضة على حركة الانقلاب ١٩٧١، وأصبحت له شعبية كبيرة، حيث حلّ محلّ إينونو رئيساً لحزب الشعب الجمهوري.

وأصبح حزب الشعب الجمهوري تحت قيادته هو الحزب البارز في عدة انتخابات جرت في السبعينيات. من جانبه، أسس أربكان في عام ١٩٧٢ حزباً جديداً أطلق عليه حزب الخلاص الوطني، وشارك في الحكومة الائتلافية التي كان يرأسها أجاويد في عام ١٩٧٤، وعلى إثر هذا، نجح في إعادة افتتاح الصفوف الثانوية في مدارس الأئمة والخطباء والسماح لخريجي هذه المدارس بالالتحاق بجميع الأقسام في الجامعة[١٤٤].

(١٤٤) Yavuz, Ibid., p. 125, and Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1981), pp. 96-121.

كما واصل أربكان في النصف الثاني من السبعينيات دعمه لهذه المدارس بصفته نائباً لرئيس الوزراء في حكومتين ائتلافيتين برئاسة ديميريل.

وعلى الرغم من استمرار هيمنة العلمانية الحازمة فقد اتسمت سياسات الدولة إزاء الدين في الفترة من عام ١٩٥٠ حتى عام ١٩٨٠، خاصة في مجال التعليم، بالاعتدال النسبي. خير شاهد على هذا التغيير، هو افتتاح مدارس الأئمة والخطباء ودورات القرآن الكريم، وأقسام علم التوحيد.

ويُعزى السبب الرئيس في هذا التحول إلى تأثير الأحزاب الإسلامية من اليمين الوسط والمعتدل، حيث كانت أحزاب اليمين الوسط، مثل الحزب الديمقراطي وحزب العدالة، تتولى مهمة الدفاع عن العلمانية السلبية التي من شأنها أن تسمح بظهور الإسلام على المستوى العام.

من ثم، اختلفوا مع حزب الشعب الجمهوري المنتمي إلى العلمانية الحازمة. يعد علي فؤاد باشغيل أحد أيديولوجيي العلمانية السلبية في الحزب الديمقراطي وحزب العدالة، وكان باشغيل عميداً لمدرسة الحقوق في جامعة إسطنبول، ثم أصبح عضواً في مجلس الشيوخ ممثلاً عن حزب العدالة.

يؤكّد باشغيل في كتابه **الدين والعلمانية** بأنه ينبغي على المسلمين في تركيا المطالبة بفصل حقيقي بين الدولة والإسلام من أجل نيل حريّتهم الدينيّة. على حدّ قوله، ينبغي للمسلمين أن يطلبوا امتيازاً واحداً من الدولة العلمانية (كما طالب به الفيلسوف ديوجينس من الإسكندر الأكبر): «لا تقف حائلاً بيني وبين الشمس»[١٤٥]. بدأت في عام ١٩٨٠ مرحلة جديدة قد تشهد توسعاً في ظهور الإسلام في المحيط العام في تركيا.

---

(١٤٥) Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (Istanbul: Yağmur, 1977), p. 149.

سادساً: الكماليون والمحافظون: والاعتراض على العلمانية الحازمة

منذ وقوع انقلاب ١٢ أيلول/ سبتمبر إلى انقلاب ٢٨ شباط/ فبراير (١٩٨٠ ـ ١٩٩٧)

كان الهدف المعلن من وراء الانقلاب العسكري الذي وقع في يوم ١٢ أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٨٠، هو إنهاء حالة الفوضى والإرهاب التي ظهرت في أواخر السبعينيات. كما إنه من الدوافع الأخرى على تنظيم هذا الانقلاب هو أنشطة الإسلاميين، مثل مسيرة قونية التي قام بها حزب الخلاص الوطني.

من جانبه، أغلق الحاكم العسكري جميع مقرات الأحزاب السياسية وقام باضطهاد جميع الجماعات السياسية[١٤٦]. كما انتهج الجنرالات سياسات غير متّسقة إزاء الإسلام. من ناحية، أرادوا استخدام الإسلام؛ ليكون أحد الحصون أمام الشيوعية، وبالتالي، أثارت فكرة تركيبة تركية إسلامية تجمع بين القومية التركية والهوية المسلمة إعجابهم النسبي[١٤٧]، وقد تم تعيين تورغوت أوزال ـ وهو أحد البيروقراطيين المحافظين الناجحين ـ في منصب نائب رئيس الوزراء.

هذا، وقد جعل دستور ١٩٨٢ الذي قامت الإدارة العسكرية بصياغته التعليم الديني في المدارس أمراً إلزامياً.

فضلاً عن هذا، أولى الجنرالات أهمية لإقامة علاقات مع دول مسلمة، مثل باكستان. كما مثّل رئيس وزراء دولة تركيا للمرة الأولى في

---

(١٤٦) لقد أشارت ثلاث مؤسسات غير حكومية خلال السنوات الثلاث التي تلت انقلاب ١٩٨٠، إلى أنه جرى توقيف ٦٥٠,٠٠٠ مواطن، واتهام ٢٣٠,٠٠٠ منهم، وتجريد ١٤,٠٠٠ من مواطنيهم، وإصدار ٥١٧ حكماً عليهم بأقصى عقوبة، وجرى تنفيذ الحكم بخمسين منهم، و١٧١ قتلوا بسبب التعذيب. إضافة إلى ذلك، جرى طرد ٣٨٥٤ أستاذاً، ١٢٠ بروفيسير، و٤٧ قاضياً؛ كما حكم بالسجن على أربعمئة صحافي لما مجموعه ٣,٣١٥ سنة سجن. كما جرى التخلص من تسعة وثلاثين طنّاً من الصحف والمجلات بسبب الرقابة السياسية. انظر: Vahap Coşkun, «Evren'den Demokrasiye İkinci «Darbe»!,» *Zaman*, 4/3/2006.

(١٤٧) Cetinsaya, «Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of «Turkish-Islamic Synthesis» in Modern Turkish Thought,» pp. 369-376, and Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, pp. 69-74.

اجتماع القمة الخاص بمنظمة المؤتمر الإسلامي. من ناحية أخرى، كان إيفرن وغيره من الجنرالات الذين قاموا بالانقلاب من الكماليين الأقوياء؛ فقاموا ببث روح الكمالية خاصة في مجال التعليم من أجل ملء الفراغ الذي حدث بعد قمع الأيديولوجيات اليسارية واليمينية.

كما حظروا ارتداء الحجاب من خلال يوك (YöK)، وهي المؤسسة التي قاموا بإنشائها بغرض الرقابة على الجامعات.

ولم تسمح الإدارة العسكرية في عام ١٩٨٣ سوى لثلاثة أحزاب بالمشاركة في الانتخابات. حقق حزب اليمين الوسط (أي حزب الوطن الأم) (ANAP) الفوز في هذه الانتخابات، على الرغم من تأييد الجنرالات لحزب آخر، وصار زعيمه أوزال رئيساً للوزراء.

فقد كلٌّ من أنصار اليسار وأنصار اليمين في التسعينيات أدوارهم المحورية في السياسة التركية، ويرجع ذلك لعدة أسباب؛ فقد أدّت نهاية الحرب الباردة في تراجع الانقسام بين اليسار واليمين ليس فقط على مستوى تركيا، بل أيضاً في جميع أنحاء العالم.

كما ساهم اعتماد تركيا على صندوق النقد الدولي أيضاً في السياسات الاقتصادية الليبرالية المتشابهة، التي انتهجتها جميع الأحزاب داخل الحكومة.

فضلاً عن هذا، فقد اتجه كلٌّ من حزب الشعب الجمهوري اليساري وحزب اليسار الديمقراطي بميولهما نحو القومية التركية وقطعا علاقاتهما مع الكردية اليسارية التي كانت موجودة في السبعينيات والثمانينيات.

أخيراً وليس آخراً، كان صعود الحركات الإسلامية بمثابة دعم للسياسيين المحافظين على حساب اليمين الوسط، وهو ما أدّى إلى ظهور الكمالية في مقابل الانقسام المحافظ.

ونخلص ممّا تقدّم، بحقيقة هي أن أوزال كان أكثر تأييداً للإسلام من مندريس وديميريل من حيث التقوى الشخصية وسياساته إزاء الدين؛ فكان هو أول رئيس وزراء لتركيا يذهب إلى الحج في عام ١٩٨٨، خلال فترة رئاسته الأولى لمجلس الوزراء (١٩٨٣ ـ ١٩٨٩) وفترة رئاسته للبلاد

(١٩٨٩ ـ ١٩٩٣)، أبدى أوزال اعتراضه على الكماليين، وهو ما يتضح لنا من خلال تعزيز موقف السياسيين المحافظين والبيروقراطيين، وأيضاً من خلال دعمه لمدارس الأئمة والخطباء، ودخل في صراع خاص مع الكماليين حول قضية ارتداء الحجاب، والتي قمنا بتناولها بالتحليل في الفصل الخامس، كما تزعم أوزال أيضاً حركة إلغاء ثلاث مواد من قانون العقوبات التركي والتي فرضت حظراً على الأنشطة الشيوعية (المادة ١٤١ و١٤٢) والإسلامية (المادة ١٦٣)، وتم الاستناد إلى المادة ١٦٣ لاعتقال الآلاف من أعضاء الحركات الإسلامية، وأصحاب الطرق الصوفية، والزج بهم في السجن.

من ناحية أخرى، قام أوزال بالتيسير بطريقة غير مباشرة لصعود الحركات الإسلامية من خلال سياساته الليبرالية، والتي أضعفت احتكار الدولة للحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ فقد استبدل التصنيع الذي يقلل من حجم الواردات باقتصاد ليبرالي تقوده الصادرات؛ فكان الوضع الاحتكاري قبل حكم أوزال يتمثل في الاحتكار الذي مارسته القناة التلفزيونية الوحيدة العامة ومحطة الإذاعة العامة والجامعات الحكومية[١٤٨]. وقد قام بدوره بتأييد فكرة إقامة وسائل إعلام خاصة وتعليم خاص، كما إنه بالإضافة إلى سياسات أوزال العلمانية، مثل الظهور العالمي لوسائل الاتصال التكنولوجية تحدياً للهيمنة الاجتماعية والثقافية للدولة التركية، كما أتيحت الفرصة أمام الحركات الإسلامية لتأسيس المؤسسات الخاصة بهم، كما قامت الحركات الإسلامية بتطوير عدة شبكات إعلامية خاصة بها.

في حين بلغت درجة الانتشار للصحف المحافظة إلى أنها أصبحت في متناول عشرات الآلاف من القراء. من ناحية أخرى، فتحت حركة كولن مئات المدارس في تركيا والخارج، وقد نجح المشروع الكمالي في إيجاد نخبة تقوم بدور الحارس على العلمانية الحازمة.

مع ذلك، ظهرت في التسعينيات نخبة بديلة مؤيدة للإسلام ولديها

(١٤٨) Ahmet T. Kuru, «Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases,» *Political Science Quarterly*, vol. 120, no. 2 (2005).

وجهة نظر عالمية ونمط حياة يختلفان عن نظيرتهما عند الكماليين(١٤٩). ومن الأمثلة على هذه النخبة المعارضة، توجد البرجوازية الجديدة الموالية للإسلام، أو ما يسمى نمور الأناضول(١٥٠). طالبت النخبة الجديدة بضرورة ظهور الإسلام على المستوى العام؛ لما قد يترتب على هذا من آثار سياسية معينة.

وعلى عكس التأثير العام المتزايد للإسلام، فإن أحزاب اليمين الوسط، وحركة الوطن الأم، وحزب المسار الصحيح نأت بنفسها عن التيار المحافظ.

في عام ١٩٩١، وتحديداً بعد سنتين من تخلي أوزال عن عضوية حزب الوطن الأم كي يتولي منصب الرئاسة، وأصبح مسعود يلماز زعيمه من بعده. على الوتيرة نفسها، عندما تولى ديميريل - وهو زعيم حزب المسار الصحيح - منصب الرئاسة في عام ١٩٩٣، حلت محله تانسو تشلر.

لقد كان كل من يلماز وتشلر، على الصعيد السياسي والشخصي، أقل تحفظاً بكثير من أوزال وديميريل، وهو ما مكن أربكان وهو الإسلامي المعتدل من الاستجابة لنداء الناخبين المحافظين. في عام ١٩٩٤، فاز حزب الرفاه بمقاعد البلدية في أكبر مدينتين في تركيا، وهما إسطنبول وأنقرة.

وبعد ذلك ازداد عدد الأصوات التي أحرزها حزب الرفاه (RP)

---

(١٤٩) Nilüfer Göle: «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites,» *Middle East Journal*, vol. 51, no. 1 (1997); *Islam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler* (Istanbul: Metis, 2000), and «Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries,» *Public Culture*, vol. 14, no. 1 (2002), pp. 173-190.

وفقاً لدراستين قامت بهما جامعة أنقرة، فإن عدد الطلاب الذين يتمسكون بشدة بتعاليم الإسلام بين ١٩٧٨ و١٩٩٦: الإيمان بالله (٥٤ في المئة إلى ٨١ في المئة)، واليوم الآخر (٦٤ في المئة إلى ٧٧ في المئة)، والقرآن (٤٧ في المئة إلى ٧٧ في المئة)، والجنة والنار (٣٦ في المئة إلى ٧٥ في المئة). انظر: Kayhan Mutlu, «Examining Religious Beliefsamong University Studentsin Ankara,» *British Journal of Sociology*, vol. 47, no. 2 (1996), p. 355.

(١٥٠) Marie-Elisabeth Maigre, «L'Emergence d'une «éthique musulmane» dans le monde des affaires turc: Réflexions autour de l'évolution du MÜSIAD et des communautés religieuses,» *Religioscope: Etudes et analyses*, no. 7 (2005), pp. 1-25, et Alpay Filiztekin and İnsan Tunali. «Anatolian Tigers: Are They for Real?,» *New Perspectives on Turkey*, vol. 20 (1999), pp. 77-106.

محققاً نسبة أصوات بدأت من ٧ في المئة في عام ١٩٨٧ حتى ٢١ في المئة في عام ١٩٩٥، وهي الأغلبية التي جعلت منه الحزب الحاكم(١٥١). في حين أصبح أربكان رئيساً للوزراء في عام ١٩٩٦ في تحالف بين حزب المسار الصحيح وحزب الرفاه. على الرغم من أن حزب الرفاه كان لديه خطاب إسلامي، لم ينتهج أربكان سياسة إسلامية في الحكومة على المستويين السياسي أو الاقتصادي. من ناحية السياسة الخارجية، فقد عارض انضمام تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي(١٥٢)، كما تزعّم حركة تأسيس منظمة دولية بين الدول الثمانية المسلمة، والثمانية النامية (د ـ ٨)(١٥٣).

أما من ناحية الكماليين، فقد كانت رئاسة أربكان لمجلس الوزراء الفرصة الأخيرة، حيث وقع الانقلاب العسكري البسيط في ٢٨ (شباط/ فبراير) ١٩٩٧، على النحو المبين تفصيلاً في الفصل الخامس.

خاتمة

ظهرت الهيمنة الأيديولوجية للعلمانية الحازمة في الجمهورية التركية نتيجة للنظام العثماني القديم القائم على أساس تحالف بين السلطان والمؤسسات الإسلامية المهيمنة، وقد نظرت النخبة التركية التي لها ميولٌ نحو الغرب إلى الإسلام على أنه مدافع عن التقاليد وحاجز ضد التغريب.

انتقد كثير من الإسلاميين أمثال محمد عاكف محمد، التفسيرات التقليدية للإسلام وظلوا منفتحين على سياسات العصرنة(١٥٤). إلا أنّهم أرادوا إدخال عنصر العصرنة إلى البلاد ضمن إطار اجتماعي ثقافي وحتى

---

(١٥١) Haldun Gülalp, «Globalization and Political Islam: The Social Base of Turkey's Welfare Party,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 33, no. 3 (2001), pp. 433-448.

(١٥٢) İhsan D. Daği, *Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Bati Ayriminda Refah Partisi Geleneği* (Ankara: İmge, 1998).

(١٥٣) الدول الأعضاء في الـ د-٨ هم: تركيا، إيران، مصر، باكستان، بنغلادش، إندونيسيا، ماليزيا ونيجيريا.

(١٥٤) Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler; Türkiye ve İslam: Yaklaşim, Yömtem ve Yorum Denemeleri* (Istanbul: İletişim,1999), pp. 88-89, and Ali Bulaç, «Modern ve Mahrem,» *Birikim*, vol. 33 (1992), pp. 74-80.

سياسي إسلامي، وليس غربي، من خلال الحفاظ على المكانة المهيمنة للإسلام، أدّى ذلك إلى نشوب صراع بين أنصار العلمانية في الغرب والتيار الإسلامي، وهو الصراع الذي كان من نتيجته أصل العلمانية الحازمة في تركيا.

تعكس هذه العملية التاريخية أوجه الشبه الكبير مع فرنسا، حيث أدّى وجود النظام القديم إلى التوصل إلى أساس الخلاف للعلمانية الحازمة، في حين توجد تباينات على الجانب الآخر في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أدّى عدم وجود نظام قديم إلى التوصل إلى الأساس التوافقي للعلمانية السلبية.

لم يستند منشأ العلمانية في تركيا - وهي العلمانية المخالفة للنموذج الموجود في الولايات المتحدة الأمريكية - لم يستند إلى حياد الدولة إزاء مختلف الطوائف الدينية؛ لأنه إذا وضعنا جانباً الانقسام بين السنة والعلويين، نجد أن الأغلبية الساحقة من الشعب التركي مسلمة.

فضلاً عن هذا، وخلافاً لما هو موجود بفرنسا، لم يكن هناك توتر متأصل بين رجال الدين من جهة، والأشخاص العاديين والسلطة السياسية من جهة أخرى؛ فلم يكن هناك رجال دين أو بابا في الإمبراطورية العثمانية، وكان العلماء وزعماء الطرق الصوفية في المجتمع يخضعون للسلطان[١٥٥]. وفي هذا الصدد، كان الأساس التاريخي الرئيس للعلمانية الحازمة في تركيا هو الشباب الأتراك ثم ازدواجية الكماليين بين التغريب والإسلام[١٥٦].

وفي مستهل القرن التاسع عشر، قرّر الحكام العثمانيون إصلاح مؤسساتهم من خلال محاكاة النماذج الغربية.

شكّل إلغاء الإنكشارية ومرسوم التنظيمات والبرلمانان الأول والثاني محطات مهمة في المسيرة العثمانية الطويلة نحو التغريب.

في البداية، كانت السياسة واقعيّة، ولكن بعد ذلك تحولت إلى

---

(١٥٥) Ahmet Arslan, *İslam, Demokrasi ve Türkiye* (Ankara: Vadi, 1999), pp. 141-147.

(١٥٦) Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, esp. pp. 131-140.

مشروع أيديولوجي، ولكن في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تلقت النخبة العثمانية تعليماً علمانيّاً في المدارس العامة أو المدارس التبشيرية في الإمبراطورية.

فكلما تبنوا مبادئ المادية والوضعية، كلما تمكنوا من إقرار نمط حياة أوروبي، بدلاً عن نمط عيش المسلم ووجهة نظره في الحياة، بدؤوا في لوم الإسلام على انهيار الإمبراطورية، و«التخلف» في المجتمع، وبالفعل تمّ تأكيد هذه الآراء من خلال العلمانية الحازمة، التي كانت في الأصل رأي نخبة مهمشة أتت إلى حد كبير من فرنسا.

ويتضح لنا من خلال النموذج التركي أن عمليات معينة، هي التي يمكن أن نعتبرها مهمة لتأسيس هيمنة أيديولوجية. في بداية الأمر، ينبغي أن يتمّ نقل مجموعة من الأفكار التي تشكّل إطاراً للأيديولوجيات إلى الشباب من خلال التعليم. ثم تتطلّب الأيديولوجيات الجديدة وجود عدد متزايد من الأتباع.

أخيراً من الضروري تحديد الظروف الهيكلية المناسبة؛ لكي يحلّ الفكر الجديد محل الفكر القديم. طوال مدة هذه العملية، أدت المدارس أحد الأدوار المحورية في القضية التركية: «يُعد «التغريب» أو «العصرنة» في تركيا إلى حد كبير تاريخَ التعليم العلماني هناك ـ وتاريخ النظم المدرسية التي تحولت إلى المزيد والمزيد من الخريجين إلى عصريين الأمر الذي جعل الميزان يميل إلى صالح الوسائل الأوروبية»[(١٥٧)]. وقد تبنى بالفعل أتاتورك والكادر التابع له مبادئ العلمانية الحازمة في شبابهم وسط الشباب الأتراك؛ فأرادوا بدورهم استبعاد الإسلام من المحيط العام وإصلاحه على أساس أنه دين فردي يقتصر على الاعتقاد.

وفي هذا الإطار، نجح الكماليون في تأسيس العلمانية الحازمة جنباً إلى جنب مع تأسيس الجمهورية، وهو أحد المنعطفات الحاسمة، خاصة في الوقت الذي كان فيه النظام القديم يتراجع والنظام الجديد لا يمكن التنبؤ به، إلى جانب أن القادة الذين لديهم شخصية جذابة ومؤثرة مثل

---

(١٥٧) Frey, «Education: Turkey,» p. 209.

أتاتورك كان لديهم فعالية هائلة لإحداث تغيير في الأيديولوجية السائدة والمؤسسات القائمة آنذاك.

إبان تلك الفترة الحاسمة، كانت كلٌّ من السلطة والهيكل جاهزان للتغيير في تركيا؛ فقد ركزت طلائع الحركة الكمالية جهودها في جعل العلمانية الحازمة هي المهيمنة. في الوقت الذي كانت الظروف الدولية مهيأة لذلك نظراً إلى تأييد القوى الأوروبية، من أمثال بريطانيا، لقيام دولة علمانية في تركيا(١٥٨)؛ فقد اتسمت سلطة المنافسين المحليين، وخصوصاً السلطان والعلماء في إسطنبول، بالضعف الشديد مقارنة بالبرلمان في أنقرة، والتي كانت صاحبة الانتصار في حرب الاستقلال.

فرض أتاتورك ـ بوصفه بطل الحرب وأول رئيس للجمهورية ـ سيطرته على الجيش وتخلص من معارضيه في البرلمان كافة. مما مكن الكماليين من إلغاء المؤسسات الإسلامية ومواصلة الإصلاحات من أعلى إلى أسفل من أجل تغريب المجتمع.

في الوقت ذاته، لم يرسخ الكماليون مبادئ العلمانية الحازمة باعتبارها الأيديولوجية المهيمنة فحسب، بل ضمنوا أيضاً بقاءها على المدى الطويل من خلال إنشاء نظام تعليمي علماني مقصور عليها.

كما شكل التكيف مع المتطلبات الاجتماعية المؤسسية أهمية أيضاً للحفاظ عليها. كما إنها تخلصت في المؤسسات العامة ـ مثل الجيش والقضاء والجامعات ـ من جميع العناصر التي لم تكن تَدين بالولاء الكافي للعلمانية.

نتيجةً لذلك، يوجد تشابه أيديولوجي قوي بين الكماليين الحاليين ومن سبقوهم في العشرينيات والثلاثينيات.

ويعرض الفصل الخامس لبعض الانتقادات الموجهة إلى الكمالية المعاصرة.

---

(١٥٨) بالنسبة إلى التشجيع الأوروبي على علمنة النظام القانوني التركي خلال مؤتمر لوزان، انظر: Roderick H. Davison, «Environmental and Foreign Contributions: Turkey,» in: Ward and Rustow, eds., *Political Modernization in Japan and Turkey*, pp. 91-93.

فمشكلة الكمالية الرئيسة بالنسبة إلى الكثير من الباحثين تكمن في أصلها التاريخي. على حد قول ماردين، لا يمكن للكمالية ملء الفراغ الأخلاقي والفلسفي الذي نتج عن استبعاد الإسلام من المحيط العام التركي[١٥٩]. كما يؤكد في الوقت نفسه أن العصرنة الكمالية لم تخفق في فهم السياق الإسلامي المحلي الخاص بها فحسب، وإنما أيضاً النموذج الغربي الذي حاولت محاكاته فيقول كمال:

أعاق التيار الغربي الذي يعد المصدر الأجنبي للإصلاح الجمهوري - وهو ما نطلق عليه نموذج المحاكاة - عمليات إرساء الجذور الثقافية الأعمق للمنهجية الجديدة، وهو الأساس الذي وضع الإسلام تصوّره في الماضي، ولم يكن لحركة الإصلاح أي أساس فلسفي معروف؛ فقد اتسمت مبادئ جاكوب (Jacobanism) بجذورها العميقة بصفات الواقعية والعملية وهو ما يجسد في شكل «مشروع»، وقد تولت الجمهورية مسؤولية إدارة جميع المؤسسات التعليمية والممارسات الثقافية (المتاحف والرسم والنحت والعلمانية) المنحدرة من الغرب من دون أن تدرك أن هذه كانت مجرد غيض من فيض من معنى، وتصورات ومواقف وجودية[١٦٠].

كما إنه ليس من الممكن تحليل الإصلاحات الكمالية من دون أخذ الأيديولوجية العلمانية الحازمة على محمل الجد.

سوف يمر المنهج القائم ببساطة على المصالح بأوقات عصيبة في ما يتعلق بشرح إصلاحات معينة، بدءاً من قانون ارتداء الحجاب وصولاً إلى منع الأذان باللغة العربية.

من الناحية الاقتصادية، لم تسهم هذه الإصلاحات في التنمية، أما الناحية السياسية، فقد كانت محفوفة بالمخاطر ومكلفة للغاية؛ لأنها أسفرت عن معارضة شعبية.

---

(١٥٩) Şerif Mardin: «The Just and the Unjust,» *Daedalus*, vol. 120, no. 3 (1991), esp. p. 127, and «Islam in Mass Society: Harmony versus Polarization,» in: Metin Heper and Ahmet Evin, eds., *The Politics in the Third Turkish Republic* (Boulder, CO: Westview, 1994), pp. 164-165.

(١٦٠) Şerif Mardin, «Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science,» in: Sibel Bozdoğan and Resat Kasaba, eds., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997), pp. 91-93.

في الوقت ذاته، كانت الأيديولوجية هي الدافع الرئيس وراء هذه الإصلاحات. في بعض الحالات، قام الكماليّون بتقديم بعض التنازلات عن مبادئهم العلمانية الحازمة بسبب القيود الهيكلية. على سبيل المثال، في أعقاب وقوع انقلاب ١٩٨٠، حاول الجنرالات الموالون للكمالية استخدام الإسلام إلى حدٍّ ما في مواجهة الخطر الشيوعي.

على الرغم من هذا، حتى هذه السياسة الاستراتيجية كان لها أساس أيديولوجي (مناهض للشيوعية).

امتد العصر الذهبي للعلمانية الحازمة في الفترة من ١٩٣٣ حتى ١٩٤٩، عندما لم تكن هناك مدرسة واحدة رسمية أو جامعة تدرّس الإسلام.

يشير الانتقال من فاشستية «سلطوية» الحزب الواحد إلى الديمقراطية - الذي سمح لليمين الوسط والمحافظين وحتى الإسلاميين المعتدلين بالوقوف موقف المعارضة - إلى انتهاء هذه الفترة. منذ ذلك الحين، بدأ الكماليون يدركون الفجوة بين اليوتوبيا الأيديولوجية وواقع العلاقات بين الدولة والدين في تركيا.

كما سبق وأشرنا في الفصل الخامس، لم يفز حزب الشعب الجمهوري يوماً بالأغلبية في البرلمان من خلال انتخابات ديمقراطية، ويُعزى ذلك في المقام الأول لعدم التوافق بين أيديولوجية العلمانية الحازمة والتدين الشعبي.

كما أشرنا من خلال ذلك الفصل إلى التوتر السائد بين العلمانية الحازمة والديمقراطية في تركيا، انطلاقاً من كون الجيش درع حماية للعلمانية الحازمة، فقد انعكس هذا التوتر على العلاقات بين المدنيين والعسكريين[(١٦١)]. يشير إرنست غيلنر إلى الحلقة المفرغة بين الجنرالات الكماليين والسياسيين المحافظين في اليمين الوسط الكمالي فيقول: «أولاً، يتيح الجيش... إجراء انتخابات حرة، ثم يفوز الحزب الذي

---

(١٦١) Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcilik* (Istanbul: İletişim, 1999), pp. 63-65, and Gerassimos Karabelias, «The Evolution of Civil-Military Relations in Post-war Turkey, 1980-1995,» *Middle Eastern Studies*, vol. 35, no. 4 (1999), p. 139.

سيخالف التقاليد الكمالية بطريقة مضللة، وبالتالي فإن الجيش يتدخل في الأمر... ثم، وبعد فترة، يعيد تسليم مقاليد الأمور إلى الحكومة مجدداً، وهكذا دواليك»[١٦٢].

هذا، وقد ظهرت هذه العلاقات المتعاقبة في أثناء الانقلابات، وفي فترة عودة اليمين الوسط والمحافظين في أعوام ١٩٦٠ و ١٩٦٥و١٩٨٠ و١٩٨٣، وكما هو موضّح في الفصل الخامس، في عامي ١٩٩٧ و٢٠٠٢[١٦٣].

(١٦٢) Ernest Gellner, «The Turkish Option in Comparative Perspective,» in: Bozdoğan and Kasaba, eds., Ibid., p. 243.

(١٦٣) إن الإحصاء الأساس لهذه الدورات الثلاث كان اليساري/ الكمالي إيسيفيت، الذي عارض انقلاب ١٩٧١. لقد جعل إيسيفيت من حزبه حزب الشعب الجمهوري الحزب الحاكم في البلاد في عام ١٩٧٣ ولم يسمح بعودة ديميريل. لم يعارض إيسيفيت انقلاب ١٩٩٧، على الرغم من تقلده منصب نائب رئيس الوزراء، بل عمد إلى توفير الحماية لحركة غولين ضد الجنرالات. في انتخابات ١٩٩٩، جعل إيسيفيت من حزبه الحزب الديموقراطي اليساري الحزب الحاكم ومنع عودة أربكان.

خاتمــة

يتناول هذا الكتاب اتجاهين معاكسين للسياسة تجاه الدين. فالسياسات الأمريكية متسامحة بصورة عامة تجاه الدين، بينما تحاول كل من الدولة التركية والدولة الفرنسية حصره في المجال الخاص. فوفقاً للنظام القانوني الأمريكي، فلا يمكن للحكومة الفدرالية ولا لحكومة الولاية حظر الرموز الدينية بصورة عامة، أو رموز دين محدد، عن طريق استهدافها. غير أن الأمر مختلف في فرنسا وفي تركيا حيث قامت الدولة هناك باستهداف اللباس الديني للطالبات بإقصائهن عن المدارس الحكومية من دون وجود قانون عام يوجب ذلك الفعل لهدف خاص (مثل الصحة أو الأمن). فإذا كان الحجاب زيّاً علمانياً، فما كان ليُحظر في فرنسا وتركيا.

أحلّل هذا الفرق في السياسة من خلال الهيمنة الأيديولوجية والصراع في هذه الحالات الثلاث. ففي الولايات المتحدة الأمريكية تختلف مجموعتان رئيستان، هما أصحاب العلمانية الاستيعابية والعلمانية الانفصالية، بشكل كبير حول علاقة الدين بالدولة. ومع ذلك فكلتاهما تعارضان سياسات الدولة التي تحظر إظهار الرموز الدينية للأفراد في المجال العام. وفي هذا الصدد، تؤيد هاتان الجماعتان تفسيرات مختلفة للعلمانية السلبية. ففي فرنسا نجح العلمانيون المحاربون بإنشاء هيمنة العلمانية الحازمة التي تهدف إلى إقصاء الدين عن المجال العام. أما العلمانيون التعدديون فيعارضون هذه الهيمنة ويرغبون في استبدالها بالعلمانية السلبية التي تتساهل مع الرؤية العلنية للدين، إلا أنهم لم يحققوا أي نجاح حتى الآن. وفي تركيا، أيد الكماليون العلمانية الحازمة المهيمنة على الرغم من تحدي المحافظين والليبراليين الذين روّجوا للعلمانية السلبية.

أولاً: الهيمنة الأيديولوجية والسياسات العامة

يتحدى هذا الكتاب الرؤيا الرئيسة في العلوم الاجتماعية التي تميل إلى تعليق الأهمية على السلوكيات الاستراتيجية والآلاتية بينما تهمل أفكار الفاعلين. ولذلك، فإنه ينتقد المنهجيات التي تقدم السياسات العامة على أنها نتيجة الصراع والاستراتيجيات الطبقية لزيادة الفائدة. وبدلاً عن ذلك فإنها تشدد على أهمية الأيديولوجيات في تشكيل الأفضليات للأفراد. وتُظهر الصراعات الأيديولوجية التي تستولي على مراتب رئيسة في المحكمة العليا وفي القوات المسلحة في الحالات الثلاث كيف يولي الفاعلون السياسيون نسبياً أهمية أكبر على الأيديولوجيات من الولاء المؤسساتي. ففي حالة الكماليون، على سبيل المثال، فإن الضابط العسكري هو أولاً وقبل كل شيء محافظ متأثر بأيديولوجيته، وليس مجرد ضابط عسكري شكّله البناء المؤسساتي للقوات المسلحة. وعلى الرغم من ذلك، يمكن أن تؤثر العلمانية السلبية أو العلمانية الحازمة، مثل أي أيديولوجيات أخرى، في السياسات فقط إذا كان هناك فاعلون يعتنقون هذه الأيديولوجيات، ويكوّنون اختيارات سياسة محددة تستند إليها، فضلاً عن الكفاح من أجل تحقيق اختيارات السياسة هذه.

كما يتحدى الكتاب التحليل الدولاني (المؤيد للدولة) الذي يفرط في التشديد على أن حكام الدولة هم صانعو السياسة بمعزل عن المجتمع مع فهم محوري للمصلحة القومية. فقد أحضر المنتقدون المنظور الدولاني، مثل جويل ميغدال، القوى الاجتماعية إلى تحليل تشكيل سياسة الدولة[1]. ويتفق تحليلي مع منهجية ميغدال «الدولة في المجتمع» في كشف انقسام فاعلي الدولة من خلال المعسكرات الأيديولوجية وباستكشاف سياسات الدولة من خلال رؤى موجّهة تتجنب رؤية موحدة منيعة للدولة. ومن الممكن أن يختلف فاعلو الدولة مع بعضهم بعضاً

---

(١) Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How State and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001), and Joel S. Migdal, Atul Kohli, and Vivienne Shue, *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994).

حول معنى العلمانية والسياسات المحددة تجاه الدين بينما يتفقون مع حلفائهم المجتمعيين، إذ إن كلا الحراكين الديني والعلماني يشتمل على عدة فاعلي الدولة وغير الدولة استناداً إلى الرؤى الأيديولوجية المشتركة وأجندات السياسة(٢).

في التحليل العلمي الاجتماعي، تعتبر الأسباب والآثار عموماً أجزاء من السلسلة الأوسع للأفعال وردود الأفعال. وفي هذا الصدد، فمع أن الكتاب يستخدم الهيمنة الأيديولوجية كمتغير شرح في الأبواب المعاصرة، غير أنه يعتبر ذلك متغيراً غير مستقل في الأبواب التاريخية. ويتطلب إنشاء هيمنة أيديولوجية جديدة بشكل عام عملية تاريخية طويلة. **أولاً**، تنشأ الأيديولوجيا في أعمال بعض المفكّرين المحليين، أو أنهم يستوردونها من بلدان أخرى مؤثّرة فكرياً. ومن ثَم يجدون أتباعاً محددين ضمن النخبة من خلال المنشورات والتعليم المدرسي. بعد ذلك يقوم هؤلاء الأتباع بالتنظيم والتعبئة لتحدي الأيديولوجيا المهيمنة. وأخيراً يحتاج هؤلاء النشطاء إلى ظروف بنيوية متاحة (مثل الحروب، والأزمات الاقتصادية، أو انتخابات حاسمة) لاستبدال الأيديولوجيا المهيمنة القديمة بواحدة جديدة مع مؤسسات (الدستور، والقوانين، والسوق) ومنظمات (المدارس، والمحاكم، والثكنات) مجرّدة. ومن ناحية، فالهيمنة الأيديولوجية ليست مطلقة أبداً؛ إذ إنها تتواجد إلى جانب مقاومة وتحدٍّ لسلطتها(٣). ومن ناحية أخرى، تشكّل الأيديولوجية المهيمنة حتى مناوئيها. فعلى مر الزمن، تخلّى الكاثوليك المحافظون في فرنسا والإسلاميون في تركيا عن مقاومتهم ضد الدولة العلمانية، وبدؤوا بتأييد النموذج العلماني الصديق للدين (العلمانية السلبية) بدلاً عن تأييد مؤسسة دينية.

---

(٢) يسأل ماير زالد بحق، «هل يعتقد أحد أن رونالد ريغان كان جزءاً من الحركة المحافظة قبل أن يترشح للرئاسة وليس بعد ترشحه؟». انظر: Mayer N. Zald, «Ideologically Structured Action: An Enlarged Agenda for Social Movement Research,» *Mobilization: An International Journal*, vol. 5, no. 1 (2000), p. 10.

(٣) James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), and Lisa Wedeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999).

ثانياً: النظام القديم وتبعية الطريق الأيديولوجي

أقول إن عوامل تاريخية محددة في التشكيل الأولي للعلمانية، خاصة وجود أو غياب نظام قديم (ancient régime) يستند إلى التعاون بين الملكية والدين المهيمن، شكّل بروز العلمانية السلبية أو الحازمة وهيمنة إحداهما. ففي الولايات المتحدة الأمريكية، برزت العلمانية السلبية نتيجة إجماع متداخل بين العقلانيين والإنجيليين. وكان هذا الإجماع ممكناً إذ إن العقلانيين لم يكونوا مناهضين للدين، بينما كان الإنجيليون منفتحين على فكرة فصل الدولة عن الكنيسة. غير أن الصراع الشديد بين النخبة الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، وبين الكماليين والإسلاميين في تركيا هو أصل هيمنة العلمانية الحازمة في كلا البلدين. وكان من الممكن التنبؤ بهذا الصراع لأن الجمهوريين والكماليين كانوا ضد أي دور عام للدين في حين كانت الكنيسة الكاثوليكية والإسلاميون معارضين لفصل الدولة عن الدين. وتشكّلت هذه المواقف الأيديولوجية بشكل رئيس بالظروف السوسيو ـ سياسية. كما اعتبر الجمهوريون والكماليون أن إحياء النظام القديم بمثابة تهديد كبير في حين لم يكن مثل هذا التهديد موجوداً في أمريكا، بلد المهاجرين حيث كان يوجد تنوع ديني شجّع عدة جماعات على أن يروا في فصل الدولة عن الكنيسة ثاني أفضل خيار. إلا أن الوضع في فرنسا وتركيا كان مختلفاً، إذ كان الكاثوليك والمسلمون يتمتعون بالهيمنة، ولذلك لم يكن الفصل واعداً بالنسبة إليهم.

بعد بروز وهيمنة نوعَي الأيديولوجية العلمانية، اتبعت بعض طرق الصراع الأيديولوجي مسارات مشابهة لهذه الحالات الثلاث. وسأعطي أربعة أمثلة. **أولاً**، حاول أتباع العلمانية الحازمة في كل من فرنسا وتركيا نزع الشرعية عن خصومهم الدينيين لأكثر من قرن بتصويرهم أنهم متعصبون دينياً، واستخدموا مصطلح أصولي (intégriste) في فرنسا ورجعي (irticaci) أو (mürteci) في تركيا[٤]، بينما لم يُستخدم في الولايات المتحدة المصطلح أصولي (Foundementalist) لتعريف أي نشاط غير قانوني أو تهديد أمني. وكانت جميع نماذج اليمين المسيحي فاعلين سياسيين هناك.

---

(٤) يعرّف مجلس الأمن القومي التركي الرجعي بأنه تهديد للأمن القومي.

ثانياً، إن تاريخ العلمانية مليء بالمؤامرات والمؤامرات المضادة بين الجمهوريين والكاثوليك المحافظين في فرنسا، وكذلك بين الكماليين والمحافظين المسلمين في تركيا. وكانت السيطرة على القوات المسلحة بإقصاء الضباط الكاثوليك أمراً مهماً بالنسبة إلى الجمهوريين الفرنسيين. ولهذا السبب كان هؤلاء الضباط يُسجَّلون سراً كما شوهد في «أوراق فضيحة» (scandale des fiches) العام ١٩٠٤. واستخدم الكماليون الأسلوب نفسه في تركيا لعقود لتطهير الجيش من الضباط «الإسلاميين» المزعومين والضباط المسلمين المتدينين، إذ تم الكشف في العقد الأخير خاصة عن وثائق فضائح عديدة (fisleme skandali) مماثلة، وتمت مناقشتها في الإعلام. وهذا النوع من التسجيل السري والتطهير ليس جزءاً من تاريخ العلمانية في الولايات المتحدة. **ثالثاً**، همّشت علمنة القوانين في فرنسا وتركيا بعض التقاليد الدينية. ففي كلا البلدين أصبح الزواج الديني جريمة إذا لم يسبقه زواج مدني. أما في الولايات المتحدة، فلا يعتبر مثل هذا الزواج جريمة. فضلاً عن ذلك فالمرشدون الدينيون في الولايات المتحدة مخوّلون بإجراء الزواجين المدني والديني معاً. **أخيراً** لأن الدولة الفرنسية أصبحت مواجهة بعدد متزايد من السكان المسلمين، فقد بدأت مؤخراً بتأسيس منظمة شاملة مركزية هي «المجلس الفرنسي للدين الإسلامي» (CFCM). وتشبه هذه المنظمة التي تشرف عليها الدولة هيئة «ديانت» التركية التي ترسّخ سلطة الدولة على الإسلام. ولا يمكن التفكير بإنشاء مثل هذه المؤسسة في الولايات المتحدة.

على الرغم من تشابههما التاريخي والأيديولوجي فإن لدى كل من فرنسا وتركيا فوارق سياسية محددة. فالسياسات الفرنسية تجاه الدين كانت أكثر تسامحاً نسبياً من السياسات التركية؛ وقد شرحت هذا الفرق من خلال النظام القديم لكليهما، وهو النظام الذي أدى كذلك إلى التاثير في بروز الديمقراطية في فرنسا، والاستبدادية في تركيا. إضافة إلى ذلك، حدثت الحقبة التأسيسية للعلمانية الحازمة في فرنسا (١٨٧٥ ـ ١٩٠٤) في ظل ديمقراطية متعددة الأحزاب، بينما تأسست العلمانية الحازمة على يد حكم الحزب الواحد (١٩٢٣ ـ ١٩٣٧). فضلاً عن ذلك، فمنذ ذلك الحين كان للعلمانية الحازمة في فرنسا أساس ديمقراطي، بينما تمت حمايتها في تركيا على الدوام من قبل جيش

وقضاء استبداديين. كما ساعدت احتجاجات الشوارع في فرنسا الديمقراطية أتباع العلمانية الحازمة ومنتقديهم في العامين ١٩٩٤ و١٩٨٤ على التوالي، من حيث التأثير في سياسات الدولة تجاه المدارس الخاصة الكاثوليكية. وأما في تركيا شبه الاستبدادية، ففشل المحافظون المسلمون في التأثير في سياسات الدولة باحتجاجاتهم في الشوارع ضد إغلاق القسم الثانوي لمدارس الأئمة والخطباء، وحظر ارتداء الحجاب في العامين ١٩٩٧ و١٩٩٨. ولم يكسب المحافظون شيئاً، غير الاعتقال والسجن في بعض الحالات نتيجة هذه الاعتقالات[٥].

ثالثاً: آفاق مستقبلية

في ما وراء تحليل الوضع السابق لسياسات الماضي لكل من الدولتين الفرنسية والتركية، فمن الممكن أن يساعد إطار العمل التحليلي لهذا الكتاب على التنبؤ بمستقبل العلمانية الحازمة في هذين البلدين. يُذكر أنه في الأيام الأولى للجمهورية الفرنسية الثالثة خطط الكاثوليك لاحتواء النفوذ الجمهوري في البرلمان من خلال سيطرة الملكيين على الرئاسة والجيش، وأيّدوا حتى مؤامرات انقلابات عسكرية ضد الجمهورية لإعادة إقامة الحكم الملكي. ومع ذلك استولى أتباع العلمانية الحازمة من السيطرة على جميع المؤسسات السياسة والبيروقراطية من خلال الدعم الشعبي والانتخابات الديمقراطية. وعلى العكس من ذلك، ففي الحالة التركية حاول أتباع العلمانية الحازمة الحد من صلاحيات البرلمان المنتخب من خلال الهيمنة الكمالية على الرئاسة، والجيش، والقضاء. وأيدوا كذلك عدة تدخلات عسكرية، خاصة في الأعوام ١٩٦٠، و١٩٩٧، و٢٠٠٧. وفي هذا الصدد يمكن للمرء أن يتنبّأ بتراجع العلمانية الحازمة في تركيا بسبب عملية الدمقرطة في المستقبل.

هناك أفق مستقبلي آخر لفرنسا وتركيا، وهو إمكان التغيير من العلمانية الحازمة إلى العلمانية السلبية كأيديولوجيا مهيمنة. ومثل هذا التحوّل ممكن على الرغم من تركيز هذا الكتاب على اعتماد الطريق

(٥) Sultanahmet'te Gvde Gsterisi,» *Milliyet*, 12/5/1997, and «Türbanda Gvde Gsterisi,» *Milliyet*, 12/10/1998.

التاريخي. فالتركة التاريخية للنظام القديم لا تدوم إلى الأبد إذ إن النظام الذي يخلفه يمكن أن يصبح قديماً بمرور الزمن، ما يؤدي إلى بروز نظام ثالث. إضافة إلى ذلك، تبقى الصراعات الأيديولوجية المعاصرة حيوية إلى جانب أهمية اعتماد الطريق التاريخي. وكما تشير الاستعارة السابقة للبندول المتأرجح، فإن سياسات الدولة العلمانية لم تتبع مساراً طولياً واضحاً. وبدلاً عن ذلك، فهناك في البلدان الثلاثة فترات محددة تختلف عن بعضها بسبب بعض «مراحل حاسمة صغيرة». وفي هذا الصدد، فإن صانعي السياسة ليسوا روبوتات تاريخيين، بل منفتحون على عملية التعلّم. وحالما تنشأ أيديولوجيا ما في سياق ما فمن الممكن نقلها إلى أماكن أخرى من خلال المدارس والمنشورات. ومن الممكن أن يستبدل فاعلون سياسيون في بلد ما العلمانية الحازمة بالعلمانية السلبية (أو بالعكس) كأيديولوجيا مهيمنة. ويأخذ تكريس مثل هذا التغيير وقتاً ويتطلب ظروفاً بنائية مواتية، فضلاً عن مؤسسة ملتزمة.

إن هذا التغيير ممكن أيضاً إذا أخذنا في الاعتبار تسليط هذا الكتاب الضوء على التنوع والسطوة الدينيين، إذ إن فرنسا وتركيا لم يعد لديهما أديان ذات سطوة. ففي فرنسا، يشكل الكاثوليك حوالى ٥٠ في المئة فقط من المجتمع. وعلى الرغم من أن الأغلبية الساحقة من الأتراك هم من المسلمين، فإن الإسلام لا يتمتع بسلطة على السياسة أو الاقتصاد، أو حتى على المجتمع. وفضلاً عن ذلك، فهناك الكثير من الهويات الدينية (السنة والعلويين)، والجمعيات (الديانت، والطرق الصوفية، والحركات)، ووجهات النظر بين المسلمين في تركيا ما يجعل من وضع تفسير موحّد للإسلام أمراً مستحيلاً تقريباً. وإضافة إلى ذلك، كما شاهدنا في الحالتين الإيرلندية والبولندية، فمن الممكن تعايش العلمانية السلبية والأغلبية الدينية (وحتى الهيمنة) بترجيح المكانة والعلاقات السياسية لدين الأغلبية.

كما يستطيع الباحثون البحث في العلاقات بين الظروف التاريخية، والصراعات الأيديولوجية، وسياسات الدولة في تحليلاتهم لنماذج أخرى من تغيير النظام. (على سبيل المثال الديمقراطية والاستبدادية) أو تشكّل السياسة (على سبيل المثال السياسات الإثنية والعرقية). ويمكنهم كذلك

تحليل الأيديولوجيات بمثابة (١) تنوّعات مفسِّرة لشرح كيف تشكّل الأيديولوجيات السياسات و(٢) تنوّعات معتمدة لاستكشاف كيف تبرز الأيديولوجيات وتصبح مهيمنة. ويحتوي تحليل هذا الكتاب للنظام القديم بشكل خاص توصيات سياسة واضحة. ويشدد على أن لا تقيم المجموعات الدينية تحالفات مع القوى الاستبدادية في حال لم تشأ مواجهة بروز حركات مناهضة لرجال الدين (أو مناهضة للدين) فضلاً عن نظام علمانية حازمة (أو مناهض للدين). فالعلاقات السياسية للأديان أكثر أهمية من جوهرها المزعوم كما سيتم إيضاحة في القسم الآتي.

رابعاً: العلمانية، الإسلام، والمسيحية

يحلل هذا العمل بشكل رئيس تفاعل الدولة مع البروتستانت (في الولايات المتحدة)، والكاثوليك (في الولايات المتحدة وفرنسا)، والمسلمين (في فرنسا وتركيا). وتُظهر الحالة الأمريكية جزئياً القرارات الاستراتيجية للجماعات البروتستانتية إزاء غياب مؤسسات فدرالية فيها، إضافة إلى استخدامها الآلاتي للعلمانية لمعارضة التمويل الحكومي للمدارس الكاثوليكية في أواخر القرن التاسع عشر. وتشير الحالة الفرنسية إلى الرؤى المتغيّرة للكنيسة الكاثوليكية تجاه العلمانية، والتي تحوّلت بعد الحرب العالمية الثانية. وأما المسلمون في كل من تركيا وفرنسا فلهم رؤى سياسية عديدة دينامية تكشف أنهم غير مكبلين بالضرورات الدينية المزعومة. وباختصار، تشدد أجزاء عديدة في الكتاب على أن التفسيرات السياسية للمسيحية والإسلام أدّت أدواراً مهمة في مناقشات الدولة ـ الدين أكثر من الأساسيات المزعومة لهذين الدينين كما حدده العلماء الحضاريون. وهناك حاجة إلى مزيد من الاستكشاف في هذه المسألة.

في هذا الصدد، لا يوجد لشكل الدين وقع عرضي أحادي في أنظمة الدولة ـ الدين. وعموماً، فإن تفسيرات الأديان وتديّن المجتمعات هي عوامل أكثر أهمية مطلوبة لفهم علاقات الدين والدولة. وفي الحالات الثلاث تمارس العلاقة بين التدين المجتمعي ونوع الأيديولوجية العلمانية أدواراً مهمة في ما يتعلق بتزامن الدولة والمجتمع. ففي الولايات

المتحدة يتعايش مستوىً عالٍ من التدين المجتمعي مع العلمانية السلبية التي تتسامح مع تدين كهذا. أما في فرنسا، تاريخياً، فهناك توتر قوي بين القسم الكاثوليكي المتدين من المجتمع والأيديولوجيا العلمانية الحازمة. وتم احتواء التوتر بسبب: (١) اعتدال سياسات الدولة من حيث استيعاب المطالب الكاثوليكية، مثل دعم الدولة للمدارس الكاثوليكية. و(٢) علمنة المجتمع الفرنسي[٦]. في الزمن الحاضر يتناسب التدين المتدنّي للمجتمع الفرنسي مع الأيديولوجيا العلمانية الحازمة للدولة، ومن الممكن أن كليهما مرتاحين لغياب الدين من المجال العام[٧].

تعاني تركيا من التناقض من حيث إن مجتماعاتها من أكثر المجتمعات تديناً وسياساتها من أكثر سياسات الدولة العلمانية الحازمة تطرفاً بين الحالات الثلاث. وبما أن المجتمع التركي مجتمع متدين، فلم تحظَ الأحزاب العلمانية أكثر من ٣٠ في المئة من الأصوات خلال العقود الثلاث الماضية. وبذلك فإن أتباع العلمانية الحازمة يؤيدون بشكل كبير تدخلات الجيش والقضاء ضد السياسين المحافظين المنتخبين. وتعكس هذه الأزمة التوتر بين العلمانية الحازمة والديمقراطية في تركيا. وأقارن في الجدول ١٤

---

(٦) انظر: Colin Roberts, «Secularization and the (Re)formulation of French Catholic Identity,» in: Kay Chadwick, ed., *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France* (Liverpool: Liverpool University Press, 2000)

تضاءلت المشاركة الأسبوعية في الكنيسة في فرنسا من ٣٦ في المئة في العام ١٩٥٨ إلى ٢١ في المئة في العام ١٩٧٤. انظر: Pierre Brechon, «Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (1995).

ووفقاً إلى Eurobarometer، فإن هذه النسبة تضاءلت من ٢٣ في المئة في العام ١٩٧٠ إلى ٥ في المئة في العام ١٩٩٨. ويلاحظ مسح القيمة العالمي (World Value Survey) تراجع من ١١ في المئة في العام ١٩٨١ إلى ٨ في المئة في العام ٢٠٠١ في فرنسا، بينما يشير إلى ارتفاع من ٤٣ في المئة في العام ١٩٨١ إلى ٤٦ في المئة في العام ٢٠٠١ في الولايات المتحدة. انظر: Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), pp. 72 and 74.

أما في تركيا فمن الصعب تتبع مثل هذا التغير الطولي لأن البيانات الموثوقة بدأ جمعها حديثاً.

(٧) لا تتمتع أيديولوجية الدولة بتأثير عرضي أحادي في التدين. لقد تعايشت علمانية حازمة في فرنسا مع تراجع التدين، غير أنه لا يوجد مثل هذا التراجع في تركيا. مقارنة أخرى ذات صلة ستكون بين فرنسا وبريطانيا. فالتدين في كلا البلدين متدنٍّ جداً بشكل مشابه على الرغم من حقيقة أن أحد البلدين فيه دولة علمانية بينما يوجد في البلد الآخر كنيسة رسمية.

مستويات التدين المجتمعي في الحالات الثلاث[^8] التي عرضتها بالاستناد إلى ثلاثة معايير: نسبة أولئك الذين يؤمنون بالله، والذين ينتسبون إلى دين محدد، والذين يذهبون إلى الكنائس/ المساجد أسبوعياً[^9]. بينما يُظهر الجدول ١٥ العلاقة بين مستوى التدين ونوع الأيديولوجيا العلمانية[^10].

إن للتزامن أو للتنافر بين التدين والأيديولوجيا المهيمنة دلالات محددة على العلاقة بين العلمانية، والليبرالية، والديمقراطية بشكل كبير، إذ إنها تحترم حقوق الفرد، وتتبع عموماً مطالب الشعب. أما السياسات الفرنسية التي تنتهك الحريات الفردية، مثل ارتداء الحجاب، فهي ليست سياسات ليبرالية، وإن كان بالإمكان تعريفها بأنها سياسات ديمقراطية لأن

---

(٨) يبلغ تعداد سكان هذه الدول ٧٢ مليون نسمة (تركيا)، و٣٠٤ ملايين (الولايات المتحدة الأمريكية)، و٦٤ مليون نسمة (فرنسا) بحسب: CIA's World factbook, <http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>.

كما تم الدخول إليه في ٥ أيار/ مايو ٢٠٠٨. ويعتبر العدد التقريبي للمعابد في تركيا ٧٨,٠٠٠ مسجد، و٣٠٠ كنيسة، و٣٦ كنيساً يهودياً. أما في الولايات المتحدة فهناك ٣٣٠,٧٤٢ كنيسة (منها ٣١١,٧٥٠ كنيسة بروتستانتية وغير كاثوليكية، و١٨,٩٩٢ كنيسة كاثوليكية) و١,٢٠٩ مساجد (لا يوجد بيانات للكنس اليهودية) وفي فرنسا هناك ٤٦,١٠٠ كنيسة (منها ٤٥,٠٠٠ كنيسة كاثوليكية و١,١٠٠ كنيسة بروتستانتية) و١,٦٨٥ مسجداً، و٣٠٠ كنيس يهودي. انظر: «Türkiye'nin İbadethaneleri,» *Sabah*, 13/5/2008; Eileen W. Lindner, ed., *Yearbook of American and Canadian Churches 2007* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2007); Ihsan Bagby, Paul M. Perl, and Bryan T. Froehle, «The Mosque in America: A National Portrait,» Council on American Islamic Relations, Washington, DC, 26 April 2001, pp. 22-23, <http://www.cair.com/Portals/o/pdf/The_Mosque_in_America_A_NationalPortrait.pdf>; Conseil d'Etat, «Rapport public: Reflexions sur la laïcité,» 2004, p. 318, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000121/0001.pdf>, (accessed on 20 March 2008), and Jean René Bertrand, «State and Church in France: Regulation and Negotiation,» *GeoJournal*, vol. 67, no. 4 (2006).

(٩) هناك نقاش حول صحة المسوحات لقياس التدين. انظر: Hugh Heclo, «Is America a Christian Nation?,» *Political Science* Quarterly, vol. 122, no. 1 (2007).

ولا يهتم تحليلي بشكل أساس بالتدين بالضبط، ولكنه يركّز على المقارنة بين الحالات الثلاث. وفي حال قدمت المسوحات أعداداً مبالغاً فيها في تركيا والولايات المتحدة الأمريكية، فهذا سيكون هو الحال أيضاً في فرنسا. فإذا ما أراد الناس في الولايات المتحدة وتركيا أن يقدموا أنفسهم أنهم أكثر تديناً مما هم عليه في الحقيقة، فهذا يُظهر أنه من المهم أن يكون المرء متديناً في هذه المجتمعات.

(١٠) سألني عدة معلقين عن إمكانية وجود حالة رابعة في الجدول. فهناك عدة حالات التي تجمع بين أيديولوجيا العلمانية السلبية والتدين المتدني. هناك مثال هولندا حيث يتم التساهل مع الظهور العلني للدين، بينما تدين الناس هناك (الإيمان بالله [٥٨ في المئة]، والانتساب إلى أي دين [٥٥ في المئة]، فضلاً عن المشاركة الدينية [١٤ في المئة] أسبوعياً متدنية جداً. بحسب: World Values Surveys 1999, <http://www.worldvaluessurvey.org>, (accessed on 1 August 2006).

٧٢ في المئة من الشعب أيدوا هذا الحظر[١١]. أما السياسات التركية، مثل حظر ارتداء الحجاب كذلك، فهي ليست ليبرالية ولا ديمقراطية لأن ٧٨ في المئة من الشعب عارضوا هذه السياسات[١٢]. ويمكن لمزيد من التحليل المستقبلي حول هذه الحالات وغيرها أن يوضح العلاقة بين العلمانية، والليبرالية، والديمقراطية.

الجدول الرقم (١)

المستويات الحالية للتدين في المجتمعات التركية، والأمريكية، والفرنسية

	الإيمان بالله (في المئة)	الانتساب إلى دين (في المئة)	المشاركة الدينية مرة في الأسبوع (في المئة)
تركيا	٩٩	٩٩	٦٩
الولايات المتحدة الأمريكية	٩٦	٨٥	٤٠
فرنسا	٦١	٥٥	١٠

كما هناك حاجة إلى مزيد من الدراسات التفصيلية حول نقاط محددة يقدمها هذا الكتاب حول علاقة الإسلام بالدولة العلمانية، فهو يحلل تركيا بشكل خاص حتى يتسنى فهم هذه العلاقة المعقدة. ففي بدايات القرن العشرين، تأثر العديد من مؤسسي الدول المسلمة الحديثة، بما فيهم رضا شاه بهلوي في إيران (١٨٧٨ ـ ١٩٤٤)، وأمان الله شاه في أفغانستان (١٨٩٢ ـ ١٩٦٠)، والرئيس سوكارنو في أندونيسيا (١٩٠١ ـ ١٩٧٠)، بتأسيس أتاتورك لدولة علمانية[١٣]. كما يوجد نقاش معاصر في تركيا حول

---

(١١) Jean-Louis Debré, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réarmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale* (Paris: Odile Jacob, 2004), p. 179.

(١٢) Ali Çarkoğlu and Binnaz Toprak: *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* (Istanbul: TESEV, 2006), p. 71, and «The Survey of Milliyet and Konda,» *Milliyet*, 4/12/2007.

(١٣) كان سوكارنو «متأثراً بمصطفى كمال [أتاتورك] أكثر من أي مصلح آخر» خاصة في ما يتعلق بمسألة علاقات الدين والدولة. انظر: Ibnu Anshori, «Mustafa Kemal and Sukarno: A Comparison of Views Regarding Relations between State and Religion,» (MA Thesis, McGill University, 1994).

أما بالنسبة إلى تحليل مقارن بين أتاتورك ورضا بهلوي، انظر: Touraj Atabaki and Erik Jan Zürcher, eds., *Men of Order: Authoritarian Modernization under Ataturk and Reza Shah* (New York: I. B. Tauris, 2004).

دورها كنموذج سياسي من الشرق الأوسط إلى آسيا الوسطى. ووفقاً لبعض العلماء، فإن العلمانية الكمالية (الحازمة) لا يمكن أن تكون نموذجاً جذاباً للدول المسلمة لأنها «تُعتبر محاولة قمعية وسطحية لفرض اللباس، ونمط الحياة، والرموز الغربية على المسلمين»[١٤]. بينما يعتبر آخرون أن تعايش النخبة الكمالية مع حكومة حزب العدالة والتنمية علامة على اعتدال علاقات الدولة والإسلام، ما يمكن أن يجعل من تركيا مصدر إلهام[١٥]. ويتفق هذا الكتاب مع كلا المنظورين بملاحظة مشاكل العلمانية الحازمة ووعود العلماني السلبية في دولة مسلمة.

بعيداً عن الحالة التركية يقدم هذا الكتاب بعض الرؤى حول توافق العلمانية والإسلام، فهو يشدد على تنوع الأنظمة حيال الدولة والدين في ستة وأربعين بلداً مسلماً (انظر الملحق ج)، وهو ما يفنّد الفرضية القائلة بأن الإسلام والعلمانية لا يتوافقان بالفطرة. كما يلاحظ الكتاب أن قضية كهذه ستكون مضللة ما لم يتنبه الباحث على نوعَي العلمانية السلبية والحازمة، فضلاً عن تنوع التفسيرات للإسلام. فالعلمانية تعتبر أيديولوجيا مناهضة للدين في مجتمعات مسلمة عديدة. ويرجع السبب في ذلك إلى هيمنة العلمانية الحازمة في دول مثل أوزبكستان وتونس[١٦]. ومن

---

(١٤) كما يضيف عمر تاشبينار «لأن الحجاب، ناهيك بالنقاب، تحول إلى رمز مشحون جداً معرضاً مستقبل العلمانية في تركيا الكمالية للخطر، يثبت للعالم العربي أن النموذج التركي نفسه بفتقد الشرعية المحلية». انظر: Ömer Taspinar, «The Old Turk's Revolt: When Radical Secularism Endangers Democracy,» *Foreign Affairs*, vol. 86, no. 6 (2007), p. 7, and Etga Uğur, «Intellectual Roots of «Turkish Islam» and Approaches to the «Turkish Model»,» *Journal of Muslim Minority Aairs*, vol. 24, no. 2 (2004), pp. 340-342.

(١٥) Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), and Gamze úavdar, «Islamist New Thinking in Turkey: A Model for Political Learning,» *Political Science Quarterly*, vol. 121, no. 3 (2006).

(١٦) Edward Webb, «Civilizing Religion: Jacobin Projects of Secularization in Turkey, France, Tunisia and Syria,» (PhD Dissertation, University of Pennsylvania, 2007); Rachid al-Ghannouchi, «Secularism in the Arab Maghreb,» and «Introduction: Islam and Secularism in the Twenty First Century,» in: John L. Esposito and Azzam Tamimi, eds., *Islam and Secularism in the Middle East* (New York: New York University Press, 2000); Abdullahi Ahmed An-Na'im, «Political Islam in National Politics and International Relations,» paper presented at: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter L. Berger (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999), pp. 25-30, and S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (New York: Zed Books, 2003), p. 77.

الممكن أن يعاود هؤلاء التفكير في العلمانية إذا رأوا العلمانية السلبية المهيمنة في بعض الدول الأخرى ذات الأغلبية المسلمة مثل السنغال وإندونيسيا[١٧]. ومن الواضح أن هذه المسألة تتطلب مزيداً من البحث.

باختصار، لا تستند التوترات العملية أو النظرية بين المجتمعات المسلمة والعلمانية الحازمة إلى الأساسيات الاستثنائية أو السياسية للإسلام. فالعلمانية الحازمة لا يمكن أن تتوافق مع أي دين له مطالب عامة. فالصراعات التاريخية والحالية بين المسلمين المحافظين وأتباع العلمانية الحازمة في تركيا لم تختلف كثيراً عن النزاعات بين المحافظين الكاثوليك وأتباع العلمانية الحازمة في فرنسا. وعموماً، فنزاعات الدولة والدين في البلدان المنتسبة إلى الإسلام، أو المسيحية، أو أديان أخرى تركّزت على مسائل مشابهة جداً مثل حيادية الدولة والحريات الدينية.

كانت المعاني المتغيرة لحيادية الدولة تجاه جميع الأديان محور النقاشات حيال العلمانية في الولايات المتحدة حيث استمر التنوع الديني في التزايد. فالسياسات التي تتعلق بمادة التأسيس (Establishment Clause) خلقت نزاعات حادة جداً، بينما كانت السياسات المتعلقة حصرياً بمادة الممارسة الحرة (Free Exercise Clause)، مثل السياسات المتعلقة بالرموز الدينية للطلاب كانت أقل إثارة للجدل. من ناحية أخرى، تركّزت النقاشات حول العلمانية في فرنسا وتركيا بشكل كبير حول مسألة الحرية الدينية. فالعلمانية الحازمة في هذين البلدين لديها مشروع هندسة اجتماعية يهدف إلى إقصاء الدين من المجال العام، ما أدى إلى انتهاك الحرية الدينية. ومع أن الكثيرين يعتبرون أن العلمانية هي الحل لمشاكل الدين والدولة، فإن العلمانية نفسها ما زالت تتعامل مع تناقضات حيادية الدولة والحرية الدينية. وربما تكون هذه التناقضات والنزاعات القائمة من ديناميات العلمانية.

---

(١٧) Leonardo A. Villalon, *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick* (New York: Cambridge University Press, 2006), and Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), pp. 223-266.



الملاحق



الملحق (أ)
أنظمة الدولة ــ الدين
فهرس بــ ١٩٧ بلداً

البلد	النظام	الدين الرسمي
أفغانستان	ديني	الإسلام
ألبانيا	علماني	
الجزائر	دين رسمي	الإسلام
أندورا	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية
أنغولا	علماني	
أنتيغوا وبربودا	علماني	
الأرجنتين	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية
أرمينيا	دين رسمي	الكنيسة الأرمنية
أستراليا	علماني	
النمسا	علماني	
أذربيجان	علماني	
الباهاماس	دين رسمي	(المسيحية مفضلة دستورياً)
البحرين	ديني	الإسلام
بنغلاديش	دين رسمي	الإسلام
بربادوس		
روسيا البيضاء	دين رسمي	
بلجيكا	علماني	
بليز	علماني	
بنين	علماني	
بوتان	دين رسمي	البوذية
بوليفيا	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية

يتبــع

تابـــع

البوسنا والهرسك	علماني	
بوتسوانا	علماني	
البرازيل	علماني	
بروناي	ديني	الإسلام
بلغاريا	دين رسمي	(الكنيسة الأورثوذكسية مفضلة دستورياً)
بوركينا فاسو	علماني	
بورما	علماني	
بوروندي	علماني	
كمبوديا	دين رسمي	البوذية
كاميرون	علماني	
كندا	علماني	
كيب فيردي	علماني	
الجمهورية الأفريقية الوسطى	علماني	
تشاد	علماني	
تشيلي	علماني	
الصين	مناهض للدين	
كولومبيا	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية ـ كونكوردات)
جزر القمر	دين رسمي	(الإسلام مفضل دستورياً)
جمهورية الكونغو الديمقراطية	علماني	
جهورية الكونغو	علماني	
كوستاريكا	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية
ساحل العاج	علماني	
كرواتيا	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية ـ كونكوردات)
كوبا	مناهض للدين	
قبرص اليونانية	دين رسمي	(الكنيسة الأورثوذكسية مفضلة دستورياً)
قبرص التركية	علماني	
جمهورية التشيك	علماني	

يتبـــع

تابـع

الدانمارك	دين رسمي	الكنيسة اللوثرية
جيبوتي	دين رسمي	(الإسلام مفضل قانونياً)
دومينيكا	علماني	
جمهورية الدومينيك	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية
الإكوادور	علماني	
مصر	دين رسمي	الإسلام
السلفادور	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية
غينيا الاستوائية	علماني	
أريتريا	علماني	
إستونيا	علماني	
إثيوبيا	علماني	
فيجي	علماني	
فنلندا	دين رسمي	الكنيسة اللوثرية والكنيسة الأورثوذكسية
فرنسا	علماني	
الغابون	علماني	
غامبيا	علماني	
جيورجيا	دين رسمي	(الكنيسة الأورثوذكسية مفضلة دستورياً)
ألمانيا	علماني	
غانا	علماني	
اليونان	دين رسمي	الكنيسة الأورثوذكسية
غرينادا	علماني	
غواتيمالا	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية مفضلة دستورياً)
غينيا	علماني	
غينيا ـ بيساو	علماني	
غويانا	علماني	
هاييتي	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية ـ كونكوردات)
هندوراس	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية مفضلة قانونياً)

يتبـع

تابع

هنغاريا	علماني	
أيسلندا	دين رسمي	الكنيسة اللوثرية
الهند	علماني	
أندونيسيا	علماني	
إيران	ديني	
العراق	دين رسمي	
إيرلندا	علماني	
إسرائيل	دين رسمي	اليهودية
إيطاليا	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية ـ كونكوردات)
جامايكا	علماني	
اليابان	علماني	
الأردن	دين رسمي	الإسلام
كازاخستان	علماني	
كينيا	علماني	
كيريباتي	علماني	
كوريا الشمالية	مناهض للدين	
كوريا الجنوبية	علماني	
كوسوفو	علماني	
الكويت	دين رسمي	الإسلام
قيرغستان	علماني	
لاوس	مناهض للدين	
لاتفيا	علماني	
لبنان	علماني	
ليسوتو	علماني	
ليبيريا	علماني	
ليبيا	دين رسمي	الإسلام
ليختينشتاين	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية

يتبع

تابـــع

ليتوانيا	علماني	
لوكسمبورغ	علماني	
مقدونيا	علماني	
مدغشقر	علماني	
مالاوي	علماني	
ماليزيا	دين رسمي	الإسلام
المالديف	ديني	الإسلام
مالي	علماني	
مالطا	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية
جزر مارشال	علماني	
موريتانيا	ديني	الإسلام
موريشيوس	علماني	
المكسيك	علماني	
اتحاد جمهوريات ميكرونيشيا	علماني	
ملدوفا	دين رسمي	(الكنيسة الأرثوذكسية مفضلة قانونياً)
موناكو	دين رسمي	الكنيسة الكاثوليكية
منغوليا	علماني	
الجبل الأسود (مونتينيغرو)	علماني	
المغرب	دين رسمي	الإسلام
موزمبيق	علماني	
ناميبيا	علماني	
نورو	علماني	
نيبال	علماني	
هولندا	علماني	
نيوزيلندا	علماني	
نيكارغوا	علماني	
النيجر	علماني	

يتبـــع

تابــع

نيجيريا	علماني	
النرويج	دين رسمي	الكنيسة اللوثرية
عمان	ديني	
باكستان	ديني	
بالاو	علماني	
فلسطين	دين رسمي	
بنما	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية مفضلة دستورياً)
غينيا بابوا الجديدة	علماني	
الباراغواي	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية مفضلة دستورياً)
البيرو	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية مفضلة دستورياً)
الفلبين	علماني	
بولندا	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية ـ كونكوردات)
البرتغال	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية ـ كونكوردات)
قطر	دين رسمي	الإسلام
رومانيا	علماني	
روسيا	علماني	
راواندا	علماني	
سامو	دين رسمي	(المسيحية مفضلة دستورياً)
سان مارينو	علماني	
ساو تومي وبرينسيبي	علماني	
السعودية	ديني	الإسلام
السنغال	علماني	
صربيا	علماني	
سيشيليس	علماني	
سيراليون	علماني	
سنغافورة	علماني	
جمهورية سلوفاكيا	علماني	

يتبــع

تابع

سلوفينيا	علماني	
جزر سليمان	علماني	
الصومال	دين رسمي	الإسلام
جنوب أفريقيا	علماني	
إسبانيا	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية ـ كونكوردات)
سريلانكا	دين رسمي	البوذية
سانت كيتس ونيفيس	علماني	
سانت لوسيا	علماني	
سانت فينسينت وغرينادينس	علماني	
السودان	ديني	
سورينام	علماني	
سوازيلاند	علماني	
السويد	علماني	
سويسرا	علماني	
سوريا	علماني	
تايوان	علماني	
طاجكستان	علماني	
تنزانيا	علماني	
تايلندا	دين رسمي	البوذية
تيمور الشرقية	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية مفضلة دستورياً)
توغو	علماني	
تونغا	علماني	
ترينيداد وتوباغو	علماني	
تونس	دين رسمي	الإسلام
تركيا	علماني	
تركمنستان	علماني	
توفالو	علماني	

يتبع

تابــع

أوغندا	علماني	
أوكرانيا	علماني	
الإمارات العربية المتحدة	دين رسمي	الإسلام
المملكة المتحدة	دين رسمي	الكنيسة الأنغليكانية
الولايات المتحدة	علماني	
الأورغواي	علماني	
أوزبكستان	علماني	
فانوتو	دين رسمي	(المسيحية مفضلة دستورياً)
الفاتيكان	ديني	الكنيسة الكاثوليكية
فنزويلا	دين رسمي	(الكنيسة الكاثوليكية ـ كونكوردات)
فييتنام	مناهض للدين	
اليمن	ديني	الإسلام
زامبيا	دين رسمي	المسيحية
زيمبابوي	علماني	

ملاحظات

(١) كما يتبين من الجدول الرقم (١) في التمهيد، فهناك ١٩٧ دولة مقسمة إلى أربعة فئات: الدول الدينية (١٢)، والدول ذات الدين الرسمي (٦٠)، والدول العلمانية (١٢٠)، والدول المناهضة للدين (٥).

(٢) حين كنت أعد هذا الفهرس استخدمت بشكل رئيس «تقرير الحريات الدينية العالمي للعام ٢٠٠٧»[١]. قرأت تحليل التقرير المفصل لكل بلد، فضلاً عن الإحالة إلى دساتير هذه البلدان. وقمت بتصنيف البلدان إلى فئتين: (١) سواء كان التشريع والقضاء مسيطر عليهما من قبل المؤسسات الدينية، (٢) وسواء أكان هناك دين رسمي. وصنفت تلك البلدان التي تلبي (١) كلا التصنيفين كدول «دينية»، (٢) التي تلبي التصنيف الثاني ولكن ليس الأول كدول «ذات دين رسمي»، (٣) والتي

(١) U. S. Department of State, «2007 Report on International Religious Freedom,» <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007>, (accessed on 8 May 2008).

لا تلبي كلا التصنيفين كدول علمانية، (٤) والتي لا تلبي التصنيفين، فضلاً عن عداوتها لجميع أو العديد من الأديان كدول «مناهضة للدين».

من الصعب تصنيف بعض الدول لأنه لا يوجد لديها دين رسمي بشكل واضح، ومع ذلك فهي تفضل ديناً محدداً من خلال دساتيرها، وتشريعاتها القانونية، أو اتفاقياتها مع بعض الكنائس. وللإشارة إلى هذه الحالات وضعت شرحاً بين قوسين في الفهرس لتمييزها عن البلدان التي يوجد فيها دين رسمي بشكل واضح.

(٣) كما قمت بمطابقة النتائج مع تقرير تاد ستاهنكي (Tad Stahnke) وروبرت بليت (Robert Blitt) حول ٤٤ دولة مسلمة[٢]، ومجموعة بيانات جوناثان فوكس (Jonathan Fox) عن الدين والدولة حول ١٧٥ بلداً[٣]. وفهرس **الموسوعة العالمية المسيحية** لـ ٢٢٧ بلداً، تحرير ديفيد باريت وغيره[٤]، فضلاً عن مراجعات روبرت بارو (Robert Barro) وراشيل ماكليري (Rachel McCleary) حول فهرس باريت[٥]. كما استخدمت بشكل أساسي لائحة وزارة الخاجية الأمريكية لـ ١٩١ بلداً وقمت بشكل منفصل تقييم أربعة بلدان (كوسوفو، وتايوان، وفلسطين، وقبرص التركية)، والتي تمت دراستها في «تقرير الحريات الدينية العالمي للعام ٢٠٠٧» كأقسام منفصلة لكل من صربيا، والصين، وإسرائيل، وقبرص. علماً أن كوسوفو أصبحت دولة مستقلة حديثاً، بينما تم تحليل الثلاثة الأُخر

---

(٢) Tad Stahnke and Robert C. Blitt: «The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries,» (2005), <http://www.uscirf.gov/countries/global/comparative_constitutions/030820051/Study0305.pdf> (accessed on 13 June 2008), and «The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries,» *Georgetown Journal of International Law*, vol. 36, no. 4 (2005).

(٣) Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State* (New York: Cambridge University Press, 2008).

(٤) David B. Barrett, George T. Kurian, and Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World* (New York: Oxford University Press, 2001).

(٥) Robert J. Barro and Rachel M. McCleary, «Which Countries Have State Religions?,» *Quarterly Journal of Economics*, vol. 104, no. 4 (2005).

بشكل منفصل من قبل فوكس (ما عدا فلسطين) وباريت. كما أضفت الولايات المتحدة والفاتيكان وزدت العدد في فهرسي إلى ١٩٧ بلداً.

(٤) إن نتائجي مشابهة بدرجة كبيرة لنتائج ستاهنكي وبليت ما عدا ست حالات كم هو مشروح في الملحق (ج). كما يشمل فهرس فوكس عشرة تصنيفات أكثر من فهرسي (يشمل أربعة تصنيفات)؛ ولذلك فمن الطبيعي أن لا يتوافق الفهرسين بالكامل. وعلى الرغم من ذلك، فإن أكثر اختلافاتهم الرئيسة (١٨ من أصل ٢٠) هي البلدان التي صنفتها كدول ذات دين رسمي مع شروحات بين قوسين.

يبدو الفرق الرئيس لفهرسي مع فهرس باريت. ففي عمل سابق استخدمت فهرس باريت لـ ٢٢٧ بلداً وتوصلت إلى تصنيف ٢٢ بلداً كدول مناهضة للدين (صنفها باريت ملحدة = A: Atheistic)، و٩٥ دولة علمانية (صنفها باريت علماني = (S: Secular))، وعشرة دول دينية، و١٠٠ كدول ذات دين رسمي (صنفها باريت كـ R, RD, RA,RB, RG,RH,RI,RJ,RL,RM,RO,RR, RC,RT أو RX ما يعني دولاً «دينية» بأصناف محددة)[٦] وبعد إعداد فهرسي الخاص، أدركت أن عدد البلدان الملحدة عند باريت مبالغ فيه. ووجدت أن خمس دول فقط من أصل الـ ٢٢ دولة لديه هي دول ملحدة (مناهضة للدين)، وأن ١٣ دولة (معظمها دول ما بعد الشيوعية) ليست ملحدة، وأما الأربعة الباقية فهي غير معروفة (وهي غير موجودة في فهرسي). كما إن عدد الدول الدينية لديه، ١١٠، مبالغ فيه أيضاً، فقد وجدت أن ٦٧ من هذه الدول هي دول دينية بالفعل (الدول الدينية والدول ذات الدين الرسمي)[٧]، وأن ٣٦ دولة ليست كذلك، وأن سبعة منها بحاجة إلى مزيد من الدراسة (وهي غير موجودة في فهرسي). وقد أثبت بارو وماكليري ٢٤ من هذه الحالات الـ ٣٦ في مراجعتهما لفهرس باريت. ويكمن السبب الرئيس في عدم إثباتها إلى أنهما يصنفان ست دول سوفياتية سابقة كدول ذات دين رسمي.

---

(٦) Ahmet T. Kuru, «Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion,» *World Politics*, vol. 59, no. 4 (2007).

(٧) العدد الإجمالي هو ٧٢، هناك دولتان عرّفهما باريت بأنهما ملحدتان ودولتان أخريان عرّفهما بأنهما علمانيتان، إلا أنها ظهرت كدول ذات دين رسمي، وقمت أنا بإضافة بلد لم يكن موجوداً في لائحته.

الملحق (ب)

التنمية البشرية والدين الرسمي في ١٧٦ بلداً

البلد	التنمية البشرية	الدين الرسمي
تنمية عالية		
آيسلندا	٠,٩٦٨	دين رسمي
النرويج	٠,٩٦٨	دين رسمي
أستراليا	٠,٩٦٢	لا يوجد
كندا	٠,٩٦١	لا يوجد
إيرلندا	٠,٩٥٩	دين رسمي
السويد	٠,٩٥٦	لا يوجد
سويسرا	٠,٩٥٥	لا يوجد
اليابان	٠,٩٥٣	لا يوجد
هولندا	٠,٩٥٣	لا يوجد
فنلندا	٠,٩٥٢	دين رسمي
فرنسا	٠,٩٥٢	لا يوجد
الولايات المتحدة	٠,٩٥١	لا يوجد
الدانمارك	٠,٩٤٩	دين رسمي
إسبانيا	٠,٩٤٩	دين رسمي
النمسا	٠,٩٤٨	لا يوجد
بلجيكا	٠,٩٤٦	لا يوجد
المملكة المتحدة	٠,٩٤٦	دين رسمي
اللوكسمبورغ	٠,٩٤٤	لا يوجد
نيوزيلندا	٠,٩٤٣	لا يوجد
إيطاليا	٠,٩٤١	دين رسمي
ألمانيا	٠,٩٣٥	لا يوجد

يتبـــع

تابع

إسرائيل	٠,٩٣٢	دين رسمي
اليونان	٠,٩٢٦	دين رسمي
سنغافورة	٠,٩٢٢	لا يوجد
كوريا الجنوبية	٠,٩٢١	لا يوجد
سلوفينيا	٠,٩١٧	لا يوجد
قبرص اليونانية	٠,٩٠٣	دين رسمي
البرتغال	٠,٨٩٧	دين رسمي
بروناي	٠,٨٩٤	دين رسمي
باربادوس	٠,٨٩٢	لا يوجد
جمهورية التشيك	٠,٨٩١	لا يوجد
الكويت	٠,٨٩١	دين رسمي
مالطا	٠,٨٧٨	دين رسمي
قطر	٠,٨٧٥	دين رسمي
هنغاريا	٠,٨٧٤	لا يوجد
بولندا	٠,٨٧	دين رسمي
الأرجنتين	٠,٨٦٩	دين رسمي
الإمارات العربية المتحدة	٠,٨٦٨	دين رسمي
تشيلي	٠,٨٦٧	لا يوجد
البحرين	٠,٨٦٦	دين رسمي
سلوفاكيا	٠,٨٦٣	لا يوجد
ليتوانيا	٠,٨٦٢	لا يوجد
إستونيا	٠,٨٦	لا يوجد
لاتفيا	٠,٨٥٥	لا يوجد
الأورغواي	٠,٨٥٢	لا يوجد
كرواتيا	٠,٨٥	دين رسمي
كوستاريكا	٠,٨٤٦	دين رسمي
الباهاماس	٠,٨٤٥	دين رسمي

يتبع

تابـــع

سيتشيليس	٠,٨٤٣	لا يوجد
كوبا	٠,٨٣٨	لا يوجد
المكسيك	٠,٨٢٩	لا يوجد
بلغاريا	٠,٨٢٤	دين رسمي
سانت كيتس ونيفيس	٠,٨٢١	لا يوجد
تونغا	٠,٨١٩	لا يوجد
ليبيا	٠,٨١٨	دين رسمي
أنتيغوا وبربودا	٠,٨١٥	لا يوجد
عُمان	٠,٨١٤	دين رسمي
ترينيداد وتوباغو	٠,٨١٤	لا يوجد
رومانيا	٠,٨١٣	لا يوجد
بنما	٠,٨١٢	دين رسمي
السعودية	٠,٨١٢	دين رسمي
ماليزيا	٠,٨١١	دين رسمي
روسيا البيضاء	٠,٨٠٤	دين رسمي
موريشيوس	٠,٨٠٤	لا يوجد
البوسنة والهرسك	٠,٨٠٣	لا يوجد
روسيا	٠,٨٠٢	لا يوجد
ألبانيا	٠,٨٠١	لا يوجد
مقدونيا	٠,٨٠١	لا يوجد
البرازيل	٠,٨	لا يوجد
تنمية متوسطة		
دومينيكا	٠,٧٩٨	لا يوجد
سانت لوسيا	٠,٧٩٥	لا يوجد
كازاخستان	٠,٧٩٤	لا يوجد
فنزويلا	٠,٧٩٢	دين رسمي
كولومبيا	٠,٧٩١	دين رسمي

يتبـــع

تابـــع

أوكرانيا	٠,٧٨٨	لا يوجد
سامو	٠,٧٨٥	دين رسمي
تايلندا	٠,٧٨١	دين رسمي
جمهورية الدومينيكان	٠,٧٧٩	دين رسمي
بليز	٠,٧٧٨	لا يوجد
الصين	٠,٧٧٧	لا يوجد
غرينادا	٠,٧٧٧	لا يوجد
أرمينيا	٠,٧٧٥	دين رسمي
تركيا	٠,٧٧٥	لا يوجد
سورينام	٠,٧٧٤	لا يوجد
الأردن	٠,٧٧٣	دين رسمي
البيرو	٠,٧٧٣	دين رسمي
الإكوادور	٠,٧٧٢	لا يوجد
لبنان	٠,٧٧٢	لا يوجد
الفلبين	٠,٧٧١	لا يوجد
تونس	٠,٧٦٦	دين رسمي
فيجي	٠,٧٦٢	لا يوجد
سانت فينسينت وغرينادينس	٠,٧٦١	لا يوجد
إيران	٠,٧٥٩	دين رسمي
الباراغواي	٠,٧٥٥	دين رسمي
جيورجيا	٠,٧٥٤	دين رسمي
غويانا	٠,٧٥	لا يوجد
أذربيجان	٠,٧٤٦	لا يوجد
سريلانكا	٠,٧٤٣	دين رسمي
المالديف	٠,٧٤١	دين رسمي
كيب فيردي	٠,٧٣٦	لا يوجد
جامايكا	٠,٧٣٦	لا يوجد

يتبـــع

تابـــع

السلفادور	٠,٧٣٥	دين رسمي
الجزائر	٠,٧٣٣	دين رسمي
فييتنام	٠,٧٣٣	لا يوجد
فلسطين	٠,٧٣١	دين رسمي
أندونيسيا	٠,٧٢٨	لا يوجد
سوريا	٠,٧٢٤	لا يوجد
تركمنستان	٠,٧١٣	لا يوجد
نيكارغوا	٠,٧١	لا يوجد
مصر	٠,٧٠٨	دين رسمي
ملدوفا	٠,٧٠٨	دين رسمي
أوزبكستان	٠,٧٠٢	لا يوجد
هندوراس	٠,٧	دين رسمي
منغوليا	٠,٧	لا يوجد
قيرغستان	٠,٦٩٦	لا يوجد
بوليفيا	٠,٦٩٥	دين رسمي
غواتيمالا	٠,٦٨٩	دين رسمي
الغابون	٠,٦٧٧	لا يوجد
جنوب أفريقيا	٠,٦٧٤	لا يوجد
فانوتو	٠,٦٧٤	دين رسمي
طاجكستان	٠,٦٧٣	لا يوجد
بوتسوانا	٠,٦٥٤	لا يوجد
ساو تومي وبرينسيبي	٠,٦٥٤	لا يوجد
ناميبيا	٠,٦٥	لا يوجد
المغرب	٠,٦٤٦	دين رسمي
غينيا الاستوائية	٠,٦٤٢	لا يوجد
الهند	٠,٦١٩	لا يوجد
جزر سليمان	٠,٦٠٢	لا يوجد
لاوس	٠,٦٠١	لا يوجد

يتبـــع

تابـع

كمبوديا	٠,٥٩٨	دين رسمي
ميانمار	٠,٥٨٣	لا يوجد
بوتان	٠,٥٧٩	دين رسمي
جزر القمر	٠,٥٦١	دين رسمي
غانا	٠,٥٥٣	لا يوجد
باكستان	٠,٥٥١	دين رسمي
موريتانيا	٠,٥٥	دين رسمي
ليسوتو	٠,٥٤٩	لا يوجد
جمهورية الكونغو	٠,٥٤٨	لا يوجد
بنغلاديش	٠,٥٤٧	دين رسمي
سوازيلاند	٠,٥٤٧	لا يوجد
نيبال	٠,٥٣٤	لا يوجد
مدغشقر	٠,٥٣٣	لا يوجد
الكاميرون	٠,٥٣٢	لا يوجد
غينيا بابوا الجديدة	٠,٥٣	لا يوجد
هاييتي	٠,٥٢٩	دين رسمي
السودان	٠,٥٢٦	دين رسمي
كينيا	٠,٥٢١	لا يوجد
جيبوتي	٠,٥١٦	دين رسمي
تيمور الشرقية	٠,٥١٤	دين رسمي
زيمبابوي	٠,٥١٣	لا يوجد
توغو	٠,٥١٢	لا يوجد
اليمن	٠,٥٠٨	دين رسمي
أوغندا	٠,٥٠٥	لا يوجد
غامبيا	٠,٥٠٢	لا يوجد
تنمية متدنية		
السنغال	٠,٤٩٩	لا يوجد
إريتريا	٠,٤٨٣	لا يوجد

يتبـع

تابـــع

نيجيريا	٠,٤٧	لا يوجد
تنزانيا	٠,٤٦٧	لا يوجد
غينيا	٠,٤٥٦	لا يوجد
راواندا	٠,٤٥٢	لا يوجد
أنغولا	٠,٤٤٦	لا يوجد
بنين	٠,٤٣٧	لا يوجد
مالاوي	٠,٤٣٧	لا يوجد
زامبيا	٠,٤٣٤	دين رسمي
ساحل العاج	٠,٤٣٢	لا يوجد
بوروندي	٠,٤١٣	لا يوجد
جمهورية الكونغو الديمقراطية	٠,٤١١	لا يوجد
أثيوبيا	٠,٤٠٦	لا يوجد
تشاد	٠,٣٨٨	لا يوجد
جمهورية أفريقيا الوسطى	٠,٣٨٤	لا يوجد
موزمبيق	٠,٣٨٤	لا يوجد
مالي	٠,٣٨	لا يوجد
غينيا ـ بيساو	٠,٣٧٤	لا يوجد
النيجر	٠,٣٧٤	لا يوجد
بوركينا فاسو	٠,٣٧	لا يوجد
سيراليون	٠,٣٣٦	لا يوجد

ملاحظة

يقارن هذا الجدول نقاط التنمية لـ ١٧٦ بلداً استناداً إلى «فهرس التنمية البشرية» ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨ الخاص ببرنامج التنمية التابع للأمم المتحدة، مع اعتماد هذه الدول لدين رسمي أو عدم وجود دين رسمي، استناداً إلى فهرسي في الملحق (أ).

جمعت البلدان وفقاً لتصنيف برنامج التنمية التابع للأمم المتحدة،

تنمية عالية (في حال كانت النقاط تساوي ٠,٨٠٠ أو أكثر)، وتنمية متوسطة (إذا كانت النقاط تساوي ٠,٥٠٠ أو أكثر)، وتنمية متدنية (إذا كانت النقاط أقل من ٠,٥٠٠)[١].

(١) United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report*, <http://hdr.undp.org/en/statistics> (accessed on 19 May 2008).

الملحق (ج)

أنظمة الدين ـــ الدولة في ٤٦ بلداً مسلماً

الدول الدينية (الإسلامية) (١١)	الدول ذات الدين الرسمي (الإسلام) (١٥)	الدول العلمانية (٢٠)	الدول المناهضة للدين (٠)
١. أفغانستان	١. الجزائر	١. أذربيجان	
٢. البحرين	٢. بنغلاديش	٢. بوركينا فاسو	
٣. بروناي	٣. جزر القمر	٣. تشاد	
٤. إيران	٤. جيبوتي	٤. غينيا	
٥. المالديف	٥. مصر	٥. كازاخستان	
٦. موريتانيا	٦. العراق	٦. كوسوفو	
٧. عمان	٧. الأردن	٧. قيرغستان	
٨. باكستان	٨. الكويت	٨. مالي	
٩. السعودية	٩. ليبيا	٩. النيجر	
١٠. السودان	١٠. ماليزيا	١٠. السنغال	
١١. اليمن	١١. المغرب	١١. طاجكستان	
	١٢. قطر	١٢. تركيا	
	١٣. الصومال	١٣. تركمنستان	
	١٤. تونس	١٤. ألبانيا	
	١٥. الإمارات العربية المتحدة	١٥. غامبيا	
		١٦. أندونيسيا	
		١٧. لبنان	
		١٨. سيراليون	
		١٩. سوريا	
		٢٠. أوزبكستان	

ملاحظة

هذا الجدول يشرح البيانات المختصرة في الجدول الرقم (٤) في

التمهيد بناءً على فهرسي في الملحق (أ). في العامود الثالث لدى البلدان من ١ إلى ١٣ دساتير تذكر بوضوح العبارة **علماني** حين تعريف الدولة. أما البلدان الباقية (١٤ ـ ٢٠) فهي دول علمانية لافتقارها إلى دين رسمي ولأن نظمها التشريعية علمانية، على الرغم من عدم ذكر عبارة **علماني** في دساتيرها. وباستثناء بعض الحالات، مثل فرنسا وروسيا، فإن معظم الدول العلمانية في العالم لا تستعمل هذه العبارة في دساتيرها.

إن بياناتي مشابهة جداً لتقرير اللجنة الأمريكية حول الحرية الدينية العالمية المتعلقة بـ ٤٤ بلداً مسلماً والذي حرره ستاهنكي وبليت[(١)]، حيث دوّنا عشرة بلدان أعلنت عن نفسها دستورياً أنها دولاً إسلامية بينما أعلنت ١٢ دولة الإسلام ديناً للدولة. وهذه التصنيفات في جدولي هي ١١ و١٥ على التوالي لسببين. **أولاً** صنّف كل من ستاهنكي وبليت الصومال والسودان على أنهما دولتان «لا يوجد لديهما إعلان دستوري بهذا الخصوص»، إذ إنه حين كتابة التقرير لم يكن لدى الصومال دستور معترف به، كما إن السودان كانت تضع مسوّدة دستور جديد. ولذلك يشمل فهرسي السودان باعتبارها دولة دينية والصومال كدولة ذات دين رسمي. **ثانياً** يصنّف كل من ستاهنكي وبليت جزر القمر وجيبوتي على أنه «لا يوجد لديهما إعلان دستوري بهذا الخصوص»، وأضع كلتا الدولتين ضمن تصنيف الدول التي تتخذ الإسلام ديناً رسمياً. فوفقاً لتقرير وزارة الخارجية الأمريكية للعام ٢٠٠٧ عن الحرية الدينية العالمية، وعلى الرغم من عدم إثبات ذلك، فالإسلام إما مفضل دستورياً أو قانونياً في هاتين الحالتين.

يوجد في فهرس ستاهنكي وبليت ١١ دولة علمانية دستورياً. بينما يحتوي فهرسي على ١٣ دولة، إذ إنني أضفت كازاخستان حيث أصبح

---

(١) Tad Stahnke and Robert C. Blitt: «The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries,» (2005), esp. p. 7, <http://www.uscirf.gov/countries/global/comparative_constitutions/030820051/Study0305.pdf> (accessed on 13 June 2008), and «The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries,» *Georgetown Journal of International Law*, vol. 36, no. 4 (2005), esp. p. 955.

السكان المسلمون حديثاً أغلبية فيها، إضافة إلى كوسوفو التي أصبحت دولة مستقلة حديثاً. **وأخيراً** يوجد في فهرسهما ١١ دولة لا يوجد لديها إعلان دستوري بأنهما دولاً علمانية أو إسلامية، بينما يحتوي فهرسي على سبع دول (من ١٤ إلى ٢٠ في العامود الثالث) لأنني شملت الصومال، والسودان، وجزر القمر، وجيبوتي تحت تصنيفات أخرى.

ولم أضف فلسطين (ذات دين رسمي) وقبرص التركية (علمانية) إلى الجدول لأنهما غير معترف بهما دولياً كدول ذات سيادة. ولم تحتوِ اللائحة بعض الدول مثل نيجيريا (علمانية، ٥٠ في المئة)، وأريتريا (علمانية، ٥٠ في المئة)، وأثيوبيا (علمانية، ٤٥ في المئة) والبوسنة (علمانية، ٤٠ في المئة)ذلك لأن المسلمين في هذه الدول لا يمثلون أكثر من نصف السكان، على الرغم من أن الإسلام هو أكثر الأديان انتشاراً[٢].

(٢) U. S. Department of State, «2007 Report on International Religious Freedom,» <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007>, (accessed on 8 May 2008).



الملحق (د)

قرارات مجلس الأمن القومي التركي، ٢٨ شباط/فبراير ١٩٩٧[*]

(١) لن يكون هناك أي تساهل إزاء النشاطات المعادية للنظام التي تستهدف الجمهورية التركية، والتي هي جمهورية ديمقراطية، علمانية، اجتماعية تستند إلى القانون. ويجب تطبيق قوانين الثورة التي تؤيدها المادة ١٧٤ من الدستور من دون أي تساهل. إن من واجب الحكومة جعل سياساتها متوافقة مع قوانين الثورة.

(٢) على المحامين العامين التصرف إزاء انتهاكات قوانين الثورة. كما يجب إغلاق تكايا الطرق الصوفية التي تخالف قوانين الثورة.

(٣) من الملاحظ أنه يتم تشجيع ارتداء العمامة والعباءة، غير أنه يجب عدم تكريم الملابس التي تتناقض مع قوانين الثورة.

(٤) أدى إلغاء المادة ١٦٣ من الدستور إلى فراغ قانوني، ونجم عن ذلك تعزيز الحركات الرجعية والمواقف المناهضة للعلمانية. لذا يجب سنّ أنظمة قانونية لملء هذا الفراغ.

(٥) يجب أن تتوافق السياسات التعليمية مجدداً مع روح قانون توحيد التعليم.

(٦) يجب رفع التعليم الإلزامي إلى ثمانية أعوام.

(٧) تم افتتاح مدارس الأئمة والخطباء من أجل تلبية رغبات مجتمعية (للأئمة). لذا يجب تحويل مدارس الأئمة والخطباء التي تتخطى هذه الحاجة إلى مدارس مهنية. إضافة إلى ذلك يجب إغلاق دورات القرآن التابعة للمجموعات الرجعية، كما يجب تنظيم عمل مدارسها من قبل وزارة التعليم.

(*) مصدر هذا الملحق: *Milliyet*, 27/4/1997.

(بسبب الحفاظ على سرية النسخة الرسمية لهذه القرارات، فقد وُجدت نسخ متعددة منها).

(٨) يوجد تسلل أصولي في بيروقراطية الدولة والبلديات، وعلى الحكومة وقف هذا التسلل.

(٩) بجب إنهاء جميع الأعمال التي تسيء استخدام القضايا الدينية (مثل بناء المساجد) من أجل أهداف سياسية.

(١٠) يجب السيطرة على البنادق الهوائية، وإذا ما اقتضت الضرورة حظر بيع هذه البنادق.

(١١) يجب مراقبة محاولات إيران الهادفة إلى زعزعة استقرار النظام في تركيا. كما يجب استحداث سياسات تمنع إيران من التدخل في الشؤون الداخلية التركية.

(١٢) يجب استحداث قوانين تحافظ على فعالية عمل القضاء، وتضمن استقلاله، وتحميه من نشاطات الحكومة.

(١٣) ازدادت مؤخراً الاستفزازات التي تستهدف أفراد القوات المسلحة التركية. ونجم عن هذه الاستفزازات سخطاً في صفوف القوات المسلحة.

(١٤) قامت البلديات بتوظيف الضباط الذين طردوا من القوات المسلحة بسبب انخراطهم في نشاطات رجعية. ويجب الحيلولة دون ذلك.

(١٥) يجب إخضاع خطابات وتصرفات رؤساء الأحزاب، ورؤساء المجالس الإقليمية، ورؤساء البلدات إلى المحاسبة وفقاً لقانون الأحزاب السياسية.

(١٦) يجب مراقبة الرسائل التي تبثها القنوات التلفزيونية ومحطات الراديو على وجه الخصوص، والتي تنم عن مواقف مناهضة للعلمانية. كما يجب ملاءمة هذه القنوات والمحطات وفق الدستور.

(١٧) يجب وقف نقل الأموال غير الشرعي لمؤسسة ملي غوروش (Milli Görüş) إلى بعض البلديات.

المراجــع

Books

Abou El Fadl, Khaled. The Place of Tolerance in Islam. Boston, MA: Beacon Press, 2003.

Abu Rabi, Ibrahim (ed.). *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi.* Albany, NY: State University of New York Press, 2003.

Adaleti Savunanlar Derneği (ASDER). *Ben Disiplinsiz Değilim.* Istanbul: ASDER, 2004.

Ahlstrom, Sydney E. *A Religious History of the American People.* New Haven, CT: Yale University Press, 1972.

Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey.* New York: Routledge, 1993.

_____. *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914.* New York: Oxford University Press, 1969.

AK Parti. *Parti Programs.* Istanbul: AK Parti, 2002.

_____. *Siyasal Kimlik.* Istanbul: AK Parti, [n. d.].

Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-i Siyaset.* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976.

Akdoğan, Yalçin. *Muhafazakar Demokrasi.* Ankara: AK Parti, 2003.

Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkani.* Istanbul: İletişim, 1999.

Akyol, Mustafa. *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek.* Istanbul: Doğan Kitap, 2006.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1998.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Arjomand, Said Amir. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press, 1988.

Armogathe, Jean-Robert and Jean-Paul Willaime (eds.). *Les Mutations contemporaines du religieux*. Paris: Brepols, 2002

Arslan, Ahmet. *İslam, Demokrasi ve Türkiye*. Ankara: Vadi, 1999.

Arslan, Zühtü. *Avrupa İnsan Haklari Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 2005.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Atabaki, Touraj and Erik Jan Zürcher (eds.). *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*. New York: I. B. Tauris, 2004.

Atatürk, M. Kemal. *Nutuk I-III*. Istanbul: Türk Devrim Tarihi, [n. d.].

Atay, Falih Rifki. *Çankayai*. Istanbul: Bateş, 1980.

Azria, Regine. *Le Fait religieux en France*. Paris: La Documentation Francaise, 2003.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis and Edhem Eldem (eds.). *De la Révolution Française a la Turquie D'Atatürk*. Paris: Editions ISIS, 1990.

Bağci, Riza. *Bizim Edebiyatmz: Nesiller, Şabsiyetler; Eserler*. İzmir: Kaynak, 1997.

Bailey, David C. *Viva Cristo Rey!: The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*. Austin, TX: University of Texas Press, 1974.

Bailyn, Bernard. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Balmer, Randall. *God in the White House: A History*. New York: Harper One, 2008.

Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. Istanbul: Yağmur, 1977.

Başkanliği, Genel Kurmay. *Atatürkçülük I-III*. Ankara: Genel Kurmay Başkanliği, 1983.

Baristiran, Omer. *Secularism: The Turkish Experience: An Academic DVD*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Barkey, Karen. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press, 2008.

_____ and Mark von Hagen (eds.). *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building*. Boulder, CO: Westview, 1997.

Barrett, David B. George T. Kurian, and Todd M. Johnson. *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. New York: Oxford University Press, 2001.

Bates, Robert H. *Markets and States in Tropical Africa*. Berkeley, CA: University of California Press, 1981.

Baubérot, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: Presses universitaires de France, 2004. (que sais-je?)

_____. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. Paris: Seuil, 2004.

_____. *Vers un nouveau pacte laïque?*. Paris: Seuil, 1990.

_____ [et al.]. *Histoire de la laïcité*. Paris: CRDP, 1994.

_____ (éd.). *La Laïcité it l'épreuve: Religions et libertés dans le monde*. Paris: Universalis, 2004.

_____. *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*. Paris: Syros, 1994.

_____ and Michel Wieviorka (eds.). *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Eglises et de Etat à l'auenir de la laïcité*. Paris: L'Aube, 2005.

_____ and Severine Mathieu. *Religion, modernisé et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*. Paris: Seuil, 2002.

Baudouin, Jean and Philippe Portier (eds.). *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui?: Contestations et renégociations du modèle français*. Rennes, France: Presses Universitaires de Rennes, 2001.

Bedouelle, Guy and Jean-Paul Costa. *Les Laïcités à la française*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1998.

Bencheikh, Soheib. *Marianne et le Prophète: L'Islam dans la France laïque*. Paris: Bernard Grasset, 1998.

Bennigsen, Alexandre and Chantal Lemercier-Quelquejay. *Step'de Ezan Sesleri: Sovyet Rejimi Altindaki Islâm'in 400 Yili*. Translated by Nezih Uzel. Ankara: Selçuk, 1981.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge, 1998.

Bhargava, Rajeev (ed.). *Secularism and Its Critics*. New York; Delhi, India: Oxford University Press, 1999. (Themes in Politics Series)

Bloom, Irene, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot (eds.). *Religious Diversity and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1996.

Boniface, Xavier. *L'Aumômerie militaire française, 1914-1962*. Paris: Cerf, 2001.

Bosworth, William. *Catholicism and Crisis in Modern France: French Catholic Groups at the Threshold of the Fifth Republic*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.

Bowen, John R. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Boyer, Alain. *1905: La Séparation Eglises-Etats*. Paris: Editions Cana, 2004.

Boyle, Kevin and Juliet Sheen (eds.). *Freedom of Religion and Belief: A World Report*. New York: Routledge, 1997.

Bozdoğan, Sibel and Resat Kasaba (eds.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press, 1997.

Brady, Henry E. and David Collier. *Rethinking Social Inquiry: Diverse Tools, Shared Standards*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004.

Bruce, Steve. *God Is Dead: Secularization in the West*. Malden, MA: Blackwell, 2002.

Buisson, Ferdinand (ed.). *La Foi laïque: Extraits de discours et d'écrits*. Paris: Le Bord de L'Eau, 2007.

_____. *Rapport sur l'instruction primaire à l'exposition universelle de Philadelphie en 1876*. Paris: Imprimerie nationale, 1878.

Bulaç, Ali. *Din, Develt ve Demokrasi*. Istanbul: Zaman Kitap, 2001.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1987.

Cabanel, Patrick and Jean-Dominique Durand (eds.). *Le Grand Exil: Des Congrégations Religieuses Françaises 1901-1914*. Paris: Cerf, 2005.

Çakir, Ruşen and İrfan Bozan. *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet Işleri Başkanliği Mümkün mü?*. Istanbul: TESEV, 2005.

Caldarola, Carlo (ed.). *Religions and Societies: Asia and the Middle East*. Berlin: Mouton, 1982.

Canatan, Kadir. *Din ve Laiklik*. Istanbul: Insan, 1997.

Carter, Stephen L. *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. New York: Basic Books, 1993.

Çarkoğlu, Ali and Binnaz Toprak. *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*. Istanbul: TESEV, 2006.

_____ and ____. *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*. Istanbul: TESEV, 2000.

Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994.

Celestin, Roger, Eliane DalMolin, and Isabelle de Courtivron (eds.). *Beyond French Feminisms: Debates on Women, Politics, and Culture in France, 1981-2001*. New York: Palgrave Macmillian, 2003.

Cesari, Jocelyne. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillian, 2006.

_____ (ed.). *European Muslims and the Secular State*. Burlington, VT: Ashgate, 2006.

Çetinkaya, Tuncer. *En Uzun Şubat: Belge ve Şabitlerle Bir Dönemin Trajik Hikayeleri*. Izmir: Kaynak, 2005.

Chadwick, Kay (ed.). *Catholicism, Politics, and Society in Twentieth-Century France*. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

Cizre, Ümit. *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcilik*. Istanbul: İletişim, 1999.

Clayton, Cornell W. and Howard Gillman (eds.). *Supreme Court Decision-Making: New Institutionalist Approaches*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.

Collier, Ruth Berins and David Collier. *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Constant, Benjamin (ed.). *Political Writings*. Translated by Biancamaria Fontana. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1988.

Cumhuriyet Halk Partisi [CHP]. *Yedinci Kurultay Tutanaği*. Ankara: C.H.P., 1948.

Curry, Thomas J. *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*. New York: Oxford University Press, 1986.

Daği, İhsan D. Kimlik, *Söylem ve Siyaset: Doğu-Bat Ayriminda Refah Partisi Geleneği*. Ankara: İmge, 1998.

Dallmayr, Fred (ed.), *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory*. Lexington, KY: Lanham Books, 1999.

Daver, Bülent. *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*. Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1955.

Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and*

Western Weltanschauungs on Political Theory. Lanham, MD: University Press of America, 1994.

Debray, Regis. *Contretemps: Eloges des idéaux perdus*. Paris: Gallimard, 1992.

_____ . *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*. Paris: Odile Jacob, 2002.

Debré, Jean-Louis. *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réaffirmer: Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*. Paris: Odile Jacob, 2004.

Devlet ve Din Ilişkileri-Farklt Modeller, Konseptler ve Tecrübeler. Ankara: Konrad Adenauer Vakfi, 2003.

Dilipak, Abdurrahman. *Bu Din Benim Dinim Değil: «Resmi Din» Öğretisine Eleştirel Bir Yaklaşim*. Istanbul: Risale, 1995.

Dilulio, John J. *Godly Republic: A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*. Berkeley, CA: University of California Press, 2007.

Dombrowski, Daniel A. *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.

Dreisbach, Daniel L. *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*. New York: New York University Press, 2002.

Ducomte, Jean Michel. *La laïcité*. Toulouse, France: Editions Milan, 2001.

Durand-Prinborgne, Claude. *La laïcité*. Paris: Dalloz, 2004.

Eickelman, Dale F. and James P. Piscatori. *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process*. Translated by Edmund Jephcott. Malden, MA: Blackwell, 2000.

Engeman, Thomas S. and Michael P. Zuckert (eds.). *Protestantism and the American Founding*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004.

Epstein, Lee (ed.). *Contemplating Courts.* Washington, DC: CQ Press, 1995.

_____ and Jack Knight. *The Choices Justices Make.* Washington, DC: CQ Press, 1998.

_____ and Jeffrey A. Segal. *Advice and Consent: The Politics of Judicial Appointments.* New York: Oxford University Press, 2005.

Erdoğan, Mustafa. *Rejim Sorunu.* Ankara: Vadi, 1997.

Esman, Milton J. and Itamar Rabinovich (eds.). *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

Esposito, John L. and Azzam Tamimi (eds.). *Islam and Secularism in the Middle East.* New York: New York University Press, 2000.

_____ and Francois Burgat (eds.). *Modernizing Islam: Religion and the Public Sphere in Europe and the Middle East.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003.

Fehér, Ferenc. *The French Revolution and the Birth of Modernity.* Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Feldman, Noah. *Divided by God: America's Church-State Problem and What We Should Do about It.* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2005.

Feroze, Muhammad Rashid. *Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey.* Islamabad: Islamic Research Institute, 1976.

Fetzer, Joel S. and J. Christopher Soper. *Muslims and the State in Britain, France, and Germany.* New York: Cambridge University Press, 2005.

Findley, Carter V. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Port, 1789-1922.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

Fiorina, Morris P. *Culture War?: The Myth of Polarized America.* New York: Pearson Longman, 2005.

Fisher, Louis. *American Constitutional Law: Constitutional Structures*

Separated Powers and Federalism. Durham, NC: Carolina Academic Press, 2005.

Flowers, Ronald B. *That Godless Court? Supreme Court Decisions on Church-State Relationships*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005.

Fortna, Benjamin C. *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 2002.

Fowler, Robert Booth [et al.]. *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*. Boulder, CO: Westview Press, 2004.

Fox, Jonathan. *A World Survey of Religion and the State*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Fraser, James W. *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America*. New York: St. Martin's Griffin, 1999.

Fraser, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. New York: Routledge, 1997.

Frégosi, Frank. *Penser l'islam dans la laïcité*. Paris: Fayard, 2008.

Frye, Richard N. (ed.). *Islam and the West*. The Hague: Mouton and Co., 1955.

Furet, Françôis. *Revolutionary France 1770-1880*. Translated by Antonia Nevill. Cambridge, MA: Blackwell, 1992.

Gaonkar, Dilip Parameshwar (ed.). *Alternative Modernities*. Durham, NC: Duke University Press, 2001. (A Millennial Quartet Book)

Gaspard, Françoise and Farhad Khosrokhavar. *Le Foulard et la République*. Paris: La Découverte, 1995.

Gauchet, Marcel. *La Religion dans la democratic*. Paris: Gallimard, 1998. (Folio)

Gaustad, Edwin S. *Faith of the Founders: Religion and the New Nation 1776-1826*. Waco, TX: Baylor University Press, 2004.

Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi. *Din, Devlet, Toplum*. Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi, 1999.

_____. *Islam ve Laiklik*. Istanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfri, 1998.

Gedicks, Frederick Mark. *The Rhetoric of Church and State*. Durham, NC: Duke University Press, 1995.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

_____. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York: Routledge, 1992.

George, Alexander L. and Andrew Bennett. *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

Gencer, Mustafa. *Jöntürk: Modernizmi ve «Alman Ruhu»: 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İlişkileri ve Eğitim*. Istanbul: İletişim, 2003.

Gerth, H. H. and C. Wright Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

Gill, Anthony. *The Political Origins of Religious Liberty*. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and State in Latin America*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

Goertz, Gary. *Social Science Concepts: A User's Guide*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Gökalp, Ziya. *Türhleşmek, İslâmlaşmak, Muasirlaşmak*. Istanbul: Devlet Kitaplari, 1976.

_____. *Türkçülüğün Esaslari in Kitaplar I*. Istanbul: Yapi Kredi, 2007.

Göle, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996.

_____. *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe*. Paris: Galaade Editions, 2005.

_____. *Islam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*. Istanbul: Metis, 2000.

Gould, Andrew C. *Origins of Liberal Dominance: State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*. Edited by Joseph A. Buttigieg. New York: Columbia University Press, 1991.

Green, Donald and Ian Shapiro. *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

Greenawalt, Kent. *Does God Belong in Public Schools?*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Grunberg, Slawomir and Ben Crane. *School Prayer: A Community at War*. Spencer, NY: Log in Productions, 1999.

Gusfield, Joseph R. *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

Haarscher, Guy. *La Laïcité*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2004. (Que sais-je?)

Habermas, Jürgen. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.

_____ . *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Berger. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

Hamburger, Philip. *Separation of Church and State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Hamilton, Carolyn. *Family, Law and Religion*. London: Sweet and Maxwell, 1995.

Handy, Robert T. *Undermined Establishment: Church-State Relations in America 1880-1920*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

Hanioğlu, M. Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

_____. *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanli İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*. Istanbul: İletişim, 1985.

_____. *Osmanli'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*. Ankara: Bağlam, 2006.

_____. *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. New York: Oxford University Press, 2000.

Hanson, Stephen E. *Time and Revolution: Marxism and the Design of Soviet Institutions*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.

Hardy, Henry and Roger Hausheer (eds.). *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. London: Chatto and Windus, 1997.

Hartz, Louis. *The Liberal Tradition in America*. San Diego: Harcourt Brace and Company, 1991.

Haut conseil à l'intégration. *L'Islam dans la République*. Paris: La Documentation Française, 2001.

Heclo, Hugh and Wilfred M. McClay (eds.). *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2002.

Hefner, Robert W. (ed.) *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Heper, Metin and Ahmet Evin (eds.). *The Politics in the Third Turkish Republic*. Boulder, CO: Westview, 1994.

Hertzke, Allen D. *Representing God in Washington: The Role of Religious Lobbies in the American Polity*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1988.

Himmelfarb, Gertrude. *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*. New York: Vintage Books, 2003.

Hirschman, Albert O. *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Declines in Firms, Organizations and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Hunter, James Davison. *Culture Wars: The Struggle to Define America.* New York: Basic Books, 1991.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Simon and Schuster, 1996.

______ . *Who Are We?: The Challenges to America's National Identity.* New York: Simon and Schuster, 2005.

Hurd, Elisabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

Hutson, James H. *Religion and the Founding of the American Republic.* Washington, DC: Library of Congress, 1998.

Inkeles, Alex and David Horton Smith. *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

Islam'in Bugücnkü Meseleleri. Ankara: Türk Yurdu, 1997.

Jacobsohn, Gary Jeffrey. *The Wheel of Law: India's Secularismin Comparative Constitutional Context.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Jacoby, Susan. *Freethinkers: A History of American Secularism.* New York: Metropolitan Books, 2004.

Jamal, Amaney and Nadine Naber (eds.). *Race and Arab Americans before and after 9/11: From Invisible Citizens to Visible Subjects.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2008.

Jelen, Ted G. *To Serve God and Mammon: Church-State Relations in American Politics.* Boulder, CO: Westview, 2000.

_____ and Clyde Wilcox. *Public Attitudes toward Church and State.* Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1995

_____ and ____ (eds.). *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many.* New York: Cambridge University Press, 2002.

Kabasakal, Zehra F. (ed.). *Human Rights in Turkey.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

Kaboğlu, Ibrahim Ö. (ed.). *Laiklik ve Demokrasi*. Istanbul: Imge, 2001.

Kahn, Pierre. *La Laïcité*. Paris: Le Cavalier Bleu, 2005.

Kaltenbach, Jeanne-Helene and Michele Tribalat. *La Republique et l'islam: Entre crainte et aveuglement*. Paris: Gallimard, 2002.

Kalyoncu, Mehmet. *A Civilian Response to Ethno-religious Conflict: The Gulen Movement in Southeast Turkey*. Somerset, NJ: Light, 2008.

Kalyvas, Stathis N. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Kandiyoti, Deniz. *Women, Islam and the State*. London: Macmillan, 1991.

Kansu, Aykut. *The Revolution of 1908 in Turkey*. New York: Brill, 1997.

Kaplan, İsmail. *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*. Istanbul: İletişim, 1999.

Kaplan, Sam. *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Karpat, Kemal. *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman Empire: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*. Princeton, NJ: Princeton University, 1973.

_____. *The Politization of Islam: Reconcstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press, 2001.

_____ (ed.). *Ottoman Past and Today's Turkey*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2000.

Kasaba, Resat, Ellis Goldberg, and Joel S. Migdal (eds.). *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society*. Seattle: University of Washington Press, 1993.

Katznelson, Ira and Barry W. Weingast (eds.). *Preferences and Situations: Points of Intersection between Historical and Rational Choice Institutionalism*. New York: Russell Sage Foundation, 2005.

Kaya, Hasan. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley, CA: University of California Press, 1997

Khosrokhavar, Farhad. *L'Islam des jeunes*. Paris: Flammarion, 1997.

Klausen, Jytte. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*. New York: Oxford University Press, 2005.

Keaton, Trica Danielle. *Muslim Girls and the Other France: Race, Identity Politics, and Social Exclusion*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.

Kemal, Namk. *Renan Müdafaanamesi: İslamiyet ve Maarif*. Edited by M. Fuad Koprulu. Ankara: Milli Kültür, 1962.

Kengor, Paul. *God and Ronald Reagan*. New York: Regan Books, 2004.

Kepel, Gilles. *A l'Ouest d'Allah*. Paris: Editions du Seuil, 1994.

Kernell, Samuel and Gary C. Jacobson. *The Logic of American Politics*. Washington, DC: CQ Press, 1999.

Khadduri, Majid and Herbert J. Liebesny. *Law in the Middle East, Vol. I: Origin and Development of Islamic Law*. Washington, DC: The Middle East Institute, 1955.

Kindopp, Jason and Carol Lee Hamrin (eds.). *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2004.

King, Gary, Robert O. Keohane, and Sidney Verba. *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Kohut, Andrew [et al.]. *The Diminishing Divide: Religions' Changing Role in American Politics*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2000.

Kopstein, Jeffrey and Mark Lichbach (eds.). *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Kramnick, Isaac and R. Laurence Moore. *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*. New York: W. W. Norton, 2005.

Küçükömer, İdris. «Batililaşma»: Düzenin Yabancilasmas. Ankara: Bağlam, 2002.

Kuo, David. *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction*. New York: Free Press, 2006.

Lacorne, Denis. *De la Religion en Amerique: Essai d'histoire politique*. Paris: Gallimard. 2007.

La laïcité dévoilée: Quinze annees de débat en quarante rebonds. Paris: Liberation and editions de l'Aube, 2004.

Larkin, Maurice. *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*. New York: Barnes and Noble, 1973.

________. *Religion, Politics and Preferment in France since 1890*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Larson, Edward J. *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion*. New York: Basic Books, 2006.

Laot, Laurent. *La laïcité, un défi mondial*. Paris: Les éditions de l'atelier, 1998.

Laurence, Jonathan and Justin Vaisse. *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2006.

Layman, Geoffrey. *The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Politics*. New York: Columbia University Press, 2001.

Leege, David C. and Lyman A. Kellstedt (eds.). *Rediscovering the Religious Factor in American Politics*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1993.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1968

_____. *The Political Language of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

_____. *Secularism in the Middle East.* Rehovot, Israel: Chaim Weizmann, 1991.

_____. *What Went Wrong?: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East.* New York: Perennial Lewis, 2003.

Lindholm, Tore, W. Cole Durham Jr., and Bahia G. Tahzib-Lie (eds.). *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook.* Leiden, the Netherlands: Martinus Nijhoff, 2004.

Lindner, Eileen W. (ed.). *Yearbook of American and Canadian Churches 2007.* Nashville, TN: Abingdon Press, 2007.

Lipset, Seymour M. and Stein Rokkan (eds.). *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives.* New York: The Free Press, 1967.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration.* Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1983.

_____. *Second Treatise of Government.* Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1980.

Luizard, Pierre-Jean (ed.). *Le Choc colonial et l'islam: Les Politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam.* Paris: La Découverte, 2006.

Lyon, David and Marguerite van Die (eds.). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and* America. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

Macedo, Stephen. *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Mahoney, James. *The Legacies of Liberalism: Path Dependence and Political Regimes in Central America.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001.

_____ and Dietrich Rueschemeyer (eds.). *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences.* New York: Cambridge University Press, 2003. (Cambridge Studies in Comparative Politics)

Mansfield, Stephen. *The Faith of George W. Bush*. New York: Tarcher Penguin, 2004.

Mapp, Alf J. (Jr.). *The Faiths of Our Fathers: What America's Founders Really Believed*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

Mardin, Serif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000.

_____. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. New York: State University of New York Press, 1989.

_____. *Türkiyede Toplum ve Siyaset*. Istanbul: İletişim, 1997.

Marr, Timothy. *The Cultural Roots of American Islamicism*. New York: Cambridge University Press, 2006.

Marshall, Paul (ed.). *Religious Freedom in the World: A Global Report on Freedom and Persecution*. Nashville, TN: Broadman and Holman, 2000.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.

Marx, Karl. *Selected Writings*. Edited by Lawrence H. Simon. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1994.

Massicard, Elise. *L'Autre Turquie: Le Mouvement aléviste et ses territories*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2005.

Mathy, Jean-Philippe. *French Resistance: The French-American Culture Wars*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Mayeur, Françoise. *Histoire de l'enseignement et de l'education III: 1789-1930*. Paris: Tempus, 2004.

McCarthy, Justin. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*. Princeton, NJ: Darwin Press, 2004.

McGarvie, Mark Douglas. *One Nation under Law: America's Early National Struggles to Separate Church and State*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2004.

McGoldrick, Dominic. *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*. Portland, OR: Hart Publishing, 2006.

McGraw, Barbara A. *Rediscovering America's Sacred Ground: Public Religion and Pursuit of the Good in a Pluralistic America*. Albany, NY: State University of New York Press, 2003.

Meacham, Jon. *American Gospel: God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation*. New York: Random House, 2007.

Mehmedoğlu, Yurdagül. *Tanzimat Sonrasnda Okullarda Din Eğitim: (1838-1920)*. Istanbul: M. Ü. Ylahiyat Fakültesi Vakfi, 2001.

Merrick, Jeffrey. *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1990.

Messner, Francis, Pierre-Henri Prélot, and Jean-Marie Woehrling (eds.). *Traité de droit français des religions*. Paris: Litec, 2003.

Migdal, Joel S. *State in Society: Studying How State and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2001.

_____, Atul Kohli, and Vivienne Shue. *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994.

_____ (ed.). *Boundaries and Belonging: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices*. New York: Cambridge University Press, 2004

Mill, John Stuart. *A System of Logic*. New York: Longmans, 1961.

Miller, Robert T. and Ronald B. Flowers. *Toward Benevolent Neutrality: Church, State, and the Supreme Court*. Waco, TX: Baylor University Press, 1996.

Modood, Tariq, Anna Triandafyllidou and Ricard Zapata-Barrero (eds.). *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach*. New York: Routledge, 2006.

Monsma, Stephen V. *Church-State Relations in Crisis*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2002.

_____ . *Positive Neutrality: Letting Religious Freedom Ring*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995.

_____ . *When Sacred and Secular Mix: Religious Nonprofit Organizations and Public Money*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996.

_____ and J. Christopher Soper. *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997.

_____ and ____ (eds.). *Equal Treatment of Religion in a Pluralistic Society*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

National Center of Education Statistics. *Private Schools: A Brief Portrait*. Washington, DC: National Center of Education Statistics, 2002.

Navaro-Yashin, Yael. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Neuhaus, Richard John. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.

Nicolet, Claude. *L'ideeé républicaine en France (1789-1924)*. Paris: Gallimard, 1982.

Noll, Mark A. and Luke E. Harlow (eds.). *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present*. New York: Oxford University Press, 2007.

Nord, Philip. *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Nord, Warren A. *Religion and American Education: Rethinking a National Dilemma*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.

Nordmann, Charlotte (ed.). *Le foulard islamique en questions*. Paris: Editions Amsterdam, 2004.

Norris, Pippa and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Nursi, Bediüzzaman Said. *Divan-i Harbi Örfi in Risale-i Nur Külliyat. Istanbul: Nesil, 1996.*

_____. *Mektubat in Risale-i Nur Külliyat. Istanbul: Nesil, 1996.*

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler; Türkiye ve Yslam: Yaklasm, Yömtem ve Yorum Denemeleri.* Istanbul: İletişim, 1999.

Okumus, Ejder. *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat.* Istanbul: İnsan, 1999.

Olson, Mancur. *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities.* New Haven, CT: Yale University Press, 1984.

Ortayl, İlber. *İmparatorluğun En Uzun yüzyli.* Istanbul: Hil, 1983.

_____. *Osmanli İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu.* Istanbul: Alkim, 2006.

Özek, Çetin. *Türkiye'de Laiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri.* Istanbul: I. Ü. Hukuk Fakültesi, 1962.

Ozouf, Mona. *L'Ecole, l'Eglise et la Republique, 1871-1914.* Paris: Editions Cana, 1982.

Özbudun, Ergun and Ali Kazacigil (eds.). *Atatürk: Founder of a Modern State.* London: Hurst and Company, 1997.

Özdalga, Elisabet (ed.). *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy.* New York: Routledge Curzon, 2005.

Özyürek, Esra. *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey.* Durham, NC: Duke University Press, 2006.

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion.* New York: Oxford University Press, 1996.

Papp, Julien (ed.). *Laïcité et séperation des Eglises et de l'Etat: Tome II De la loi de 1905 à nos jours.* Paris: CRDP, 1998.

Pena-Ruiz, Henri. *Qu'est-ce que la laïcté?.* Paris: Gallimard, 2003. (folio)

Pietri, Gaston. *La laïcité est une idée neuve en Europe: Le Cas franco-allemand.* Paris: Salvator, 1998.

Poulat, Emile. *Liberté, laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Cerf, 1987.

_____. *Notre laïcité publique*. Paris: Berg Internationale Editeurs, 2003.

Putnam, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster, 2001

_____. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Ragin, Charles and Howard Becker (eds.). *What is a Case?: Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1992.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation ofan Intellectual Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2005.

Ramet, Sabrina P. *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Durham, NC: Duke University Press, 1999.

Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Ravitch, Frank S. *School Prayer and Discrimination: The Civil Rights of Religious Minorities and Dissenters*. Boston, MA: Northeastern University Press, 1999.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

Rebérioux, Madeleine. *La République radicale?: 1898-1914*. Paris: Editions du seuil, 1975.

Renaut, Alain and Alain Touraine. *Un débat sur la laïcité*. Paris: Editions Stock, 2005.

Ricoeur, Paul. *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launa*. Translated by Kathleen Blarney. New York: Columbia University Press, 1998.

Rigoni, Isabelle (ed.). *Turquie, les mille visages: Politique, religion, femmes, immigration*. Paris: Editions Syllepse, 2000.

Robbins, Thomas and Ronald Robertson (eds.). *Church-State Relations: Tensions and Transitions*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion, 2001.

_____. *The Social Contract*. Translated by Maurice Cranston. New York: Penguin, [n. d.].

Roy, Olivier. *Secularism Confronts Islam*. Translated by George Holoch. New York: Columbia University Press, 2007.

_____. *Vers un islam européen*. Paris: Esprit, 1999.

Rustow, Dankwart A. and Kenneth Paul (eds.). *Comparative Dynamics: Global Research Perspectives*. New York: HarperCollins, 1991.

Sabahattin, Prens. *Türkiye Nasil Kurtarilabilir?. Translated by Ïnian Keser*. Istanbul: Liberte, 2002.

Safran, William (ed.). *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics*. Portland, OR: Frank Cass, 2003.

Said, Edward W. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Vintage Books, 1997.

_____. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

Sarkozy, Nicolas. *La Republique, les religions, l'esperance*. Paris: Cerf, 2004.

Sarna, Jonathan D. and David G. Dalin. *Religion and State in the American Jewish Experience*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1997.

Sayyid, S. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. New York: Zed Books, 2003.

Schlesinger, Arthur M. (Jr.). *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: W. W. Norton, 1998.

Scott, James. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* . New Haven, CT: Yale University Press, 1999.

_____ . *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Scott, Joan Wallach. *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party. Abingdon, UK: Routledge, 2007.

Segal, Jeffery A. and Harold J. Spaeth. *The Supreme Court and the Attitudinal Model Revisited*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Segers, Mary C. and Ted G. Jelen (eds.). *A Wall of Separation?: Debating the Public Role of Religion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 1998. (Enduring Questions in American Political Life)

Seligman, Adam B. (ed.). *Modest Claims: Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004. (Erasmus Institute Books)

Shepard, Todd. *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

Solnick, Steven L. *Stealing the State: Control and Collapse in Soviet Institutions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Somel, Selçuk Akşin. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy and Discipline*. Boston, MA: Brill, 2001.

Smith, Christian. *Christian America? What Evangelicals Really Want*. New York: Cambridge University Press, 2002.

_____ (ed.). *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley, CA: University of California Press, 2003.

Smith, Gary Scott. *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*. New York: Oxford University Press, 2006.

Spurgin, Hugh. *Roger Williams and Puritan Radicalism in the English Separatist Tradition*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1989.

Stark, Rodney and Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

Stepan, Alfred. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press, 2001.

Strum, Philippa and Danielle Tarantolo (eds.). *Muslims in the United States*. Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2003.

Sunar, İlkay. *State, Society and Democracy in Turkey*. Istanbul: Bahçesaray University Publication, 2004.

Tapper, Richard (ed.). *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*.New York: I. B. Tauris, 1991.

Tarhanli, İştar B. *Müslüman Toplum, «Laih» Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Baskanlğ*. Istanbul: AFA, 1993.

Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press, 2004

_____. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Temo, İbrahim. *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anlari*. Istanbul: Arba, 1987.

Tezel, Yahya Sezai. *Transformation of State and Society in Turkey: From the Ottoman Empire to the Turkish Republic*. Ankara: Roma, 2005.

Timur, Taner. *Osmanli Kimliği*. Istanbul: Hil, 1986.

Tocqueville, Alexis de. *L'Ancien régime et la revolution*. Paris: GF-Flammarion, 2000.

_____. *The Old Regime and the French Revolution.* Translated by Stuart Gilbert. New York: Anchor Books, 1983.

Toprak, Binnaz. *Islam and Political Development in Turkey.* Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1981.

Touraine, Alain. *Pourrons-nous vivre ensemble?: Egaux et different.* Paris: Fayard, 1997.

Le Tourneau, Dominique. *L'Eglise et l'Etat en France.* Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 2000.

Turam, Berna. *Between Islam and the State: The Politics of Engagement.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Türkiye Büyük Millet Meclisi [T.B.M.M]. *Millet Meclisi Tutanak Dergisi, Vol.* 39, *Dömem I, Toplant 4.* Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1965.

_____ *Millet Meclisi Tutanak Dergisi, Vol. 41, Donem I, Toplant 4.* Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1965.

_____. *T.B.M.M. Zabt Ceridesi, Vol. 7, Devre II, İçtima I.* Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1924.

_____. *T.B.M.M. Zabt Ceridesi, Vol. 3, Devre III, İçtima I.* Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1928.

_____. *T.B.M.M. Kavanin Mecmuasi, Vol. I7, Devre V, İçtima 2.* Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1937.

_____. *T.B.M.M. Kavanin Mecmuasi, Vol. 2, Devre II, İçtima I.* Ankara: T.B.M.M. Matbaasi, 1942.

Van der Vyver, Johan D. and John Witte (Jr.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1996.

Varisco, Daniel. *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation.* New York: Palgrave Macmillian, 2005.

Villalon, Leonardo A. *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick.* New York: Cambridge University Press, 2006.

Wald, Kenneth D. *Religion and Politics in the United States*. New York: Congressional Quarterly, 1996.

Waldner, David. *State Building and Late Development*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

Ward, Robert E. and Dankwart A. Rustow (eds.). *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

Warner, Carolyn M. *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Weber, Eugen. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1976.

Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Translated by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: Free Press, 1949.

Wedeen, Lisa. *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.

Weil, Patrick (ed.). *Politiques de la laïcité aux XXème siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

Weill, Georges. *Histoire de l'idée laïque en France au XIXème siècle*. Paris: Hachette, 2004.

Weisbrod, Carol. *Emblems of Pluralism: Cultural Differences and the State*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

White, Jenny B. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle: University of Washington Press, 2003.

Wieviorka, Michel (ed.). *Avenir de l'islam en France et en Europe*. Paris: Editions Balland, 2003.

_____. *Une société fragmentée?: Le Multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte, 1996.

Willaime, Jean-Paul. *Europe et religion: Les Enjeux du XXI^{ème} siècle.* Paris: Fayard, 2004.

_____ and Séverine Mathieu (eds.). *Des maîtres et des dieux: Ecoles et religions en Europe.* [Paris]: Belin: 2005.

Wills, David W. *Christianity in the United States: A Historical Survey and Interpretation.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005.

Wills, Garry. *Under God: Religion and American Politics.* New York: Simon and Schuster, 1990.

Wilson, John F. *Church and State in America: A Bibliographical Guide: The Civil War to the Present Day.* New York: Greenwood, 1987.

______ and Donald L. Drakeman. *Church and State in American History: Key Documents, Decisions, and Commentary from the Past Three Centuries.* Boulder, CO: Westview, 2003.

Witte, John (Jr.). *Religion and the American Constitutional Experiment.* Boulder, CO: Westview, 2004.

Wood, James E. (Jr.). *Church-State Relations in the Modern World: With Historical National, International, and Ecclesiastical Documents and an Annotated Bibliography.* Waco, TX: Baylor University Press, 1998.

______. *Religion and the State: Essays in the Honor of Leo Pfeffer.* Waco, TX: Baylor University Press, 1985.

______ and Derek Davis (eds.). *The Role of Government in Monitoring and Regulating Religion in Public Life.* Waco, TX: Baylor University, 1993.

WRR, Netherlands Scientific Council for Government Policy. *The European Union, Turkey and Islam.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004.

Wuthnow, Robert. *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.

Yavuz, Hakan M. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

______ (ed.). *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

____ and John L. Esposito (eds.). *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003.

Yildiz, Ahmet. *«Ne Mutlu Türkün Diyebilene»: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sinirlari (1919-1938)*. Istanbul: İletişim, 2001.

Yilmaz, İhsan. *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States*. Burlington, VT: Ashgate, 2005.

Young, Lawrence A. (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge, 1996.

Zeldin, Theodore (ed.). *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century*. London: George Allen and Unwin, 1970.

Zoba, Wendy Murray. *The Beliefnet Guide to Evangelical Christianity*. New York: Three Leaves Press, 2005.

Zoller, Elisabeth (ed.). *La Conception americaine de la laïcité*. Paris: Editions Dalloz, 2005.

Zürcher, Erik Jan. *Turkey: A Modern History*. New York: I. B. Tauris, 2004.

Periodicals

«AB'ye Cevap: Din Konusu Bizim Bileceğimiz Işir.» *Yeni Şafak*: 16/2/2005.

«AIHM: Din Dersi Zorunlu Olamaz.» *Radikal*: 10/10/2007.

Aksiyon: 7 November 1998.

Akyol, Taha. «Türban ve Başörtüsü.» *Milliyet*: 30/6/2008.

Alpay, Şahin. «Laiklik, AKP ve CHP.» *Zaman*: 13/3/2008.

Anderson, John. «Putin and the Russian Orthodox Church: Asymmetric Symphonia.» *Journal of International Affairs*: vol. 61, no. 1, 2007.

«Anketlere Göre Baraji Iki Parti Aşiyor; Üçimcüsü Sürpriz Olur.» *Zaman*: 5/5/2006.

«Arniç: Laiklik, Hayati Cezaevine Çevirmemeli.» *Zaman*: 26/4/2006.

Arslan, Ahmet. «Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazi Düşünceler.» *Liberal Düşünce*: no. 1, 1996.

Arslan, Zühtü. «Jüristokratik Demokrasi ve Laiklik: Türk Laikliğinin Siyasal Işlevi Üzerine.» *Liberal Düşünce*: nos. 38-39, 2005.

«Atilla Yayla Gözetim Altinda Tutulmayacak.» *Zaman*: 17/3/2008.

Aydin, Ertan. «Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: The Ülkü Version of Kemalism, 1933-1936.» *Middle Eastern Studies*, vol. 40, no. 5, 2004.

Badinter, Elisabeth [et al.]. «Profs, ne capitulons pas!.» *Le Nouvel observateur*: 2-8/11/1989.

Baecque, Antoine de and Jacqueline Lalouette. «La laïcité est un mythe national français.» *Liberation*: 15/10/2005.

«Bahçeli: Başörtüsü, «Yasağma Rizamiz Yok, Kaldirilmali,» *Zaman*, 14/12/2007.

Bardakoglu, Ali. «Başyazi.» *Diyanet*: 1/3/2004.

Barro, Robert J. and Rachel M. Mccleary. «Which Countries Have State Religions?.» *Quarterly Journal of Economics*: vol. 104, no. 4, 2005.

«Başbakandan Türban Formülü.» *Sabah*: 7/7/2005.

«Başörtüsüme Özgürlük İsteyen CHP'liler Baykal'i Kizdirdi.» *Zaman*: 5/12/2003.

Baubérot, Jean. «Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View.» *Brigham Young University Law Review*: no. 2, 2003.

_____. «Laïcité: Le grand écart.» *Le Monde*: 4/1/2004.

_____. «Le Mythe de l'exception.» *Le Monde des Religions*: no. 8, novembre-décembre 2004.

«Baykal: Türban Yabanci Unüforma.» *Milliyet*: 30/1/2008.

Belge, Ceren. «Friends of the Court: The Republican Alliance and Selective Activism on the Constitutional Court of Turkey.» *Law and Society Review*: vol. 40, no. 3, 2006.

Bellah, Robert. «Civil Religion in America.» *Daedalus*: vol. 134, no. 4, 2005.

Bergounioux, Alain. «La laicite, valeur de la Republique.» *Pouvoirs*: no. 75, 1995.

Berkan, İsmet. «AB ve Din Özgürlüğü Eksikliği.» *Radikal:* 26/5/2004.

_____. «Vahim Bir Mektup.» *Radikal*: 31/1/2008.

Bertrand, Jean René. «State and Church in France: Regulation and Negotiation.» *GeoJournal*: vol. 67, no. 4, 2006.

Bencheikh, Soheib. «Les Croyants les plus proches de la «laïcité la française» sont les musulmans.» *Hommes and Migrations,* no. 1218, 1999.

Billings, Dwight B. «Religion as Opposition: A Gramscian Analysis.» *American Journal of Sociology*: vol. 96, no. 1, 1990.

Bleich, Erik. «From International Ideas to Domestic Policies: Educational Multiculturalism in England and France,» *Comparative Politics*: vol. 31, no. 1, 1998.

_____. «Integrating Ideas into Policy-Making Analysis: Frames and Race Policies in Britain and France.» *Comparative Political Studies*: vol. 35, no. 9, 2002.

Boston, Rob. «Joel Barlow and the Treaty with Tripoli: A Tangled Tale Bur of Pirates, a Poet and the True Meaning of the First Amendment.» *Church and State*: vol. 50, no. 6, 1997.

Bottoni, Rossella. «The Origins of Secularism in Turkey.» *Ecclesiastical Law Journal*: vol. 9, 2007.

Bowen, John R. «Does French Islam Have Borders?: Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field.» *American Anthropologist*: vol. 106, no. 1, 2004.

_____ . «Muslims and Citizens: France's Headscarf Controversy.» *Boston Review*: February-March 2004.

Boyer, Alain. «Comment l'Etat laïque connait-il les religions?.» *Archives de sciences sociales des religions*: no. 129, 2005.

Bozarslan, Hamit. «Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'Empire ottoman et en Turquie kémaliste.» *Archives des sciences sociales des religions*: no. 125, 2004.

Brand, Laurie A. «Middle East Studies and Academic Freedom: Challenges at Home and Abroad.» *International Studies Perspectives*: vol. 8, no. 4, 2007.

Brechon, Pierre. «Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française.» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*: no. 19, 1995.

Brunnerie-Kauffmann, Joelle [et al.]. «Pour une laïcité ouverte.» *Politis*: no. 79, novembre 1989.

Bulaç, Ali. «Modern ve Mahrem.» *Birikim*: vol. 33, 1992.

_____ . «Sistemin Hiyerarşisi ve «Sünni Diyanet».» *Zaman:* 21/1/2008.

Burdy, Jean-Paul. «La Ville désenchantée?: Sécularisation et laïcization des espaces urbains français (XIXe-XXe siècles).» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*: no. 19, 1995.

_____ and Jean Marcou. «Laïcité/Laiklik: Introduction.» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*: no. 19, 1995.

«Bush Remarks on «Intelligent Design» Theory Fuel Debate.» *Washington Post*: 3/8/2005.

Cabanel, Patrick. «1905: Une loi d'apaisement?.» *L'Histoire*: no. 289, 2004.

Capoccia, Giovanni and R. Daniel Kelemen. «The Study of Critical Junctures: Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism.» *World Politics*: vol. 59, no. 3, 2007.

Casanova, Jose. «Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam.» *Social Research*: vol. 68, no. 4, 2001.

«Cami yerine Hastane Yapin.» *Sabah,* 14/6/2004.

Çarkoglu, Ali. «Religiosity, Support for Seriat and Evaluations of Secularist Public Policies in Turkey.»*Middle Eastern Studies*: vol. 40, no. 2, 2004.

Çavdar, Gamze. «Islamist New Thinking in Turkey: A Model for Political Learning,» *Political Science Quarterly*: vol. 121, no. 3, 2006.

Cesari, Jocelyne. «Demande d'islam en banlieue: Un défi a la citoyenneté?.» *Cahiers d'etudes sur la Méditerranée orientale et le monde turcoiranien*: no. 19, 1995.

_____ . «L'Islam en europe: L'incorporation d'une religion.» *Cahiers d'études sur la Méditerranee orientale et le monde turco-iranien*: vol. 33, 2002.

Cetinsaya, Gokhan. «Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of «Turkish-Islamic Synthesis» in Modern Turkish Thought.» *Muslim World*: vol. 89, nos. 3-4, 1999.

Chanet, Jean-François. «Le Choix de Ferry.» *L'Histoire*: no. 289, 2004.

Chaves, Mark and David E. Cann. «Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure.» *Rationality and Society*: vol. 4, no. 3, 1992.

«Çikmaz Yolda İnat.» *Hürriyet: 9/2/2006.*

Çinar, Menderes. «Modified Orientalism: The Case of Hakan Yavuz's Islamic Political Identity in Turkey.» *New Perspectives on Turkey*: no. 30, 2004.

Clyne, Meghan. «Bush to Sign «Monumental» School Voucher Law.» *New York Sun*: 30/12/2005.

_____. «School Vouchers Taking Hold in Washington.» *New York Sun:* 14/11/2005.

Cole, Juan. «Islamophobia as a Social Problem.» *MESA Bulletein*: vol. 4, no. 1, 2007.

Collier, David and James E. Mahon. «Conceptual «Stretching» Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis.» *American Political Science Review*: vol. 87, no. 4, 1993.

_____ and Steven Levitsky. «Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research.» *World Politics*: vol. 49, no. 3, 1997.

Coq, Guy. «Les Batailles de l'école.» *L'Histoire*: no. 289, 2004.

Costa, Jean-Paul. «Interview with Jean Marceau: Le Conseil d'Etat, le droit public francais et le «foulard».» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*: no. 19, 1995.

Coskun, Vahap. «Evren'den Demokrasiye İkinci «Darbe»!.» *Zaman*: 4/3/2006.

«Cumhurbaşkanliği Krizinin Götürdükleri.» *Zaman,* 14/5/2007.

Daği, Ihsan D. «Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey.» *Critique: Critical Middle Eastern Studies*: vol. 13, 2004.

«Danistay.» *Radikal*: 10/2/2005.

Davis, Derek H. «Reacting to France's Ban: Headscarves and Other Religious Attire in American Public Schools.» *Journal of Church and State*: vol. 46, no. 2, 2004.

Davison, Andrew. «Turkey, a «Secular» State?: The Challenge of Description.» *South Atlantic Quarterly*: vol. 102, nos. 2-3, 2003.

Dekker, Paul and Peter Ester. «Depillarization, Deconfessionalization and De-Ideologization: Empirical Trends in Dutch Society 1958-1992.» *Review of Religious Research*: vol. 37, no. 4, 1996.

«Demokrasi Manifestosu.» *Zaman*: 24/4/2006.

Dereymez, Jean-William. «Les Socialistes français et la laïcité.» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*: no. 19, 1995.

Deringil, Selim. «The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal.» *European History Quarterly*: vol. 23, no. 2, 1993.

«Devlet, Derin Devlete Karşi.» *Sabah*: 23/1/2008.

Dienstang, Joshua Foa. «Serving God and Mammon: The Lockean Sympathy in Early American Political Thought.» *American Political Science Review*: vol. 90, no. 3, 1996.

«Diyanet Kaldirilsin mi?.» *Milliyet*: 6/5/2006.

«DTP Tabanla Uyumlu Değil.» *Milliyet*: 30/7/2007.

«DYP'den İmam-Hatip Desteği.» *Sabah*: 6/5/2004.

Eastman, John C. «We Are a Religious People Whose Institutions Presuppose a Supreme Being.» *Nexus: A Journal of Opinion*: vol. 5, 2002.

Eksi, Oktay. «Erdoğan ve Laiklik...,» *Hürriyet: 30/9/2002.*

«En Özel Okullar.» *Sabah*: 26/7/2003.

Englund, Steven. «Church and State in France since the Revolution.» *Journal of Church and State*: vol. 34, no. 2, 2002.

Erdoğan, Mustafa. «Anayasa'nin 24: Maddesi ve Laiklik.» *Zaman*: 24/4/2006.

_____. «Anayasa Mahkemesi Nasil Karar Veriyor: Başörtüsü Karari.» *Liberal Düşünce*: vol. 3, no. 9, 1998.

_____. «Religious Freedom in the Turkish Constitution.» *Muslim World*: vol. 89, 1999.

«Erdoğan: Millî Görüş' ün Değil Demokrat Parti'nin Devamiyiz,» *Zaman*: 17/5/2003.

«Erdoğan Sorulari Yanitladi.» *Sabah*: 15/5/2007.

«Ermeni Cemaati Seçimlerde Ak Parti'yi Destekleyecek.» *Yeni Şafak*: 4/6/2007.

Esbeck, Carl H. «Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic,» *BYU Law Review,* no. 4, 2004.

_____ . «Five Views of Church-State Relations in Contemporary American Thought.» *BYU Law Review*: no. 2, 1986.

Etchegoin, Marie-France. «Francs-macons en colere.» *Le Nouvel observateur:* 14 février 2008.

«L'Exception francaise: mythe ou réalité?.» *Sciences humaines*: no. 46, séptembre-novembre 2004.

L'Express: 18/10/2004; 11/11/2004.

Feldman, Noah. «From Liberty to Equality: The Transformation of the Establishment Clause.» *California Law Review*: vol. 90, no. 3, 2002.

_____ . «The Intellectual Origins of the Establishment Clause.» *New York University Law Review*: vol. 77, 2002.

«Une fête locale, un discours nationale: 4 septembre 1904.» *L'Yonne républicaine*: 9/11/2004.

«Fethullah Gülen'in Eğitim Imparatorluğu.» *Yeni Aktüel*: no. 13, October 2005.

Fetzer, Joel S. and J. Christopher Soper, «The Roots of Public Attitudes towards State Accommodation of European Muslims' Religious Practices Before and After September 11.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 42, no. 2, 2003.

Filiztekin, Alpay and Ynsan Tunal. «Anatolian Tigers: Are They for Real?.» *New Perspectives on Turkey:* vol. 20, 1999.

Finke, Roger. «Religious Deregulation: Origins and Consequences.» *Journal of Church and State*: vol. 32, no. 3, 1990.

Fox, Jonathan. «World Separation of Religion and State into the 21st Century.» *Comparative Political Studies*: vol. 39, no. 5, 2006.

Francis, John G. «The Evolving Regulatory Structure of European Church State Relationships.» *Journal of Church and State*: vol. 34, no. 4, 1992.

«Les Francs-maçons dans la rue pour la laïcité.» *La Croix*: 8/12/2005.

«French Muslims Find Haven in Catholic Schools.» *New York Times*: 30/9/2008.

«French President Urges Ban on Headscarves in Schools: Chirac Confronts Spread of Islam.» *Washington Post*: 18/12/2003.

Fortna, Benjamin C. «Islamic Morality in Late Ottoman «Secular» Schools.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 32, no. 3, 2000.

Gaillard, Jean-Michel. «L'Europe sera laïque ou ne sera pas!.» *L'Histoire*: no. 289, 2004.

Garry, Patrick M. «The Cultural Hostility to Religion.» *Modern Age*: vol. 4, no. 2, 2005.

Gastaut, Yvan. «L'islam français: Est-il soluble dans la laïcité?.» *L'Histoire*: no. 289, 2004.

Gattegno, Hervé. «En Egypte, M. Sarkozy fait «le service après-vente» d'une loi qui ne le convainc pas.» *Le Monde*: 1/1/2004.

Gedicks, Frederick Mark. «The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief in the United States.» *Emory International Law Review*: vol. 19, no. 2, 2005.

Gill, Anthony. «Government Regulation, Social Anomie, and Protestant Growth in Latin America: A Cross-National Analysis.» *Rationality and Society*: vol. 2, no. 3, 1998.

_____ . «The Political Origins of Religious Liberty: A Theoretical Outline.» *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*: vol. 27, no. 3, 1999.

_____ and Arang Keshavarzian. «State Building and Religious Resources: An Institutional Theory of Church-State Relations in Iran and Mexico.» *Politics and Society*: vol. 27, no. 3, 1999.

Giry, Stéphanie. «France and Its Muslims.» *Foreign Affairs*: vol. 85, no. 5, 2006.

Göktürk, Gülay. «Zorunlu Din Dersi.» *Bugün: 7/7/2006.*

Göle, Nilüfer. «Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie.» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*: no. 19, 1995.

_____. «Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries.» *Public Culture*: vol. 14, no. 1, 2002.

_____. «Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites.» *Middle East Journal*: vol. 51, no. 1, 1997.

Green, John and Mark Silk. «The New Religion Gap.» *Religion in the News*: vol. 6, no. 3, 2003.

Gresh, Alain. «Apaiser la question religieuse pour poser la question sociale: Aux origines des controverses sur la laïcité.» *Le Monde diplomatique*: septembre 2003.

«Gücün Yetmez Ahmet Bey.» *Yeni Şafak*: 14/4/2006.

Guerlac, Othon. «The Separation of Church and State in France.» *Political Science Quarterly*: vol. 23, no. 2, 1908.

Gülalp, Haldun. «Globalization and Political Islam: The Social Base of Turkey's Welfare Party.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 33, no. 3, 2001.

Gülen, Fethullah. «A Comparative Approach to Islam and Democracy.» *SAIS Review*: no. 21, 2001.

Gunn, T. Jeremy. «A Fictional «War on Christmas».» *USA Today*: 18/12/2005.

_____. «French Secularism as Utopia and Myth.» *Houston Law Review:* vol. 42, no. 1, 2005.

_____. «Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France.» *Brigham Young University Law Review*: vol. 24, no. 2, 2004.

Habermas, Jürgen. «Religion in the Public Sphere.» *European Journal of Philosophy*: vol. 14, no. 1, 2006.

____. «Religious Tolerance - The Pacemaker for Cultural Rights.» *Philosophy*: vol. 79, 2004.

Hall, Mark David. «Jeffersonian Walls and Madisonian Lines: The Supreme Court's Use of History in Religion Clause Cases.» *Oregon Law Review*: vol. 85, no. 2, 2006.

Hanioğlu, M. Şükrü. «Garbclar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic.» *Studia Islamica*: vol. 86, no. 2, 1997.

____. «Iki Türkiye.» *Zaman*: 31/5/2004.

Hanson, Stephen E. «Review Article: From Culture to Ideology in Comparative Politics.» *Comparative Politics*: vol. 35, no. 3, 2003.

Healey, Robert M. «Protestantism and Contemporary French Education Laws.» *Journal of Church and State*: vol. 10, no. 1, 1968.

Heclo, Hugh. «Is America a Christian Nation?.» *Political Science Quarterly*: vol. 122, no. 1, 2007.

Henkel, Reinhard. «State-Church Relationship in Germany: Past and Present.» *GeoJournal*: vol. 67, no. 4, 2006.

Heper, Metin. «The Ottoman Legacy and Turkish Politics.» *Journal of International Affairs*: vol. 54, no. 1, 2000.

____ and Sule Toktas. «Islam, Modernity, and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdoğan.» *Muslim World*: vol. 93, no. 2, 2003.

Huntington, Samuel P. «The Clash of Civilizations?.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 3, 1993.

Hurriyet: 8/2/2000; 10/2/2006.

Ihcak, Nazli. «Babaannelerin've «Torunlarn» Basörtüsü.» *Sabah*: 10/11/2007.

«Ilk Kez Konuştu.» *Sabah*: 4/9/1999.

«Il ne fait pas bon etre independant dans l'islam de France.» *Le Monde*: 10/6/2008.

Ilicak, Nazli. «Laiklik Dinsizlik mi?.» *Dünden Bugüne Tercüman*:10/2/2005.

«İmam-Hatip Lişeleri.» *Yeni Şafak*: 2/7/2005.

«Imam Ordusunun Gerekçesi Irtica.» *Milliyet*: 26/6/2003.

İnalcik, Halil. «Turkey between Europe and the Middle East.» *Perceptions*: vol. 3, no. 1, 1998.

«In Clubby France, A Muslim Woman as Justice Minister.» *Christian Science Monitor*: 3/7/2007.

«L'Islam nationalise?.» *Liberation*: 8/12/2004.

«İste Brifing.» *Sabah*: 12/6/1997.

«L'intérêt de la République, c'est qu'il y ait beaucoup d'hommes qui espèrent.» *Le Monde*: 21/12/2007.

Jeanneney, Jean-Noel. «Les Présidents peuvent-ils aller à la messe?.» *L'Histoire*: no. 289, 2004.

Jeffries, John C. (Jr.) and James E. Ryan, «A Political History of the Establishment Clause.» *Michigan Law Review*: vol. 100, no. 2, 2001.

Jenkins, Gareth. «Non-Muslim Minorities in Turkey: Progress and Challenges on the Road to EU Accession.» *Turkish Policy Quarterly*: vol. 3, no. 1, 2004.

Kadioğlu, Ayşe. «Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s.» *Muslim World*: vol. 88, no. 1, 1998.

Karabelias, Gerassimos. «The Evolution of Civil-Military Relations in Post-war Turkey, 1980-1995.» *Middle Eastern Studies*: vol. 35, no. 4, 1999.

Karliğa, Bekir. «Diyanet Işleri Başkanliğinin Dini Düşüncenin Gelişmesi ve Dini Hayatm Şekillenmesindeki Rolü.» *Diyanet*: 6-10/3/2004.

Kavakçi, Merve. «Headscarf Heresy.» *Foreign Policy*: no. 142, 2004.

Keddie, Nikki R. «Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison.» *New Left Review*: no. 126, 1997.

Kekeç, Ahmet. «Hakan Albayrak Hapse Giriyor...» *Yeni Şafak*: 21/4/2004.

Kelley, Dean M. «Beyond Separation of Church and State.» *Journal of Church and State*: vol. 5 no. 2, 1963.

Keyder, Çağlar. «The Turkish Bell Jar.» *New Left Review*: no. 28, 2004.

Killian, Caitlin. «The Other Side of the Veil: North African Women in France Respond to the Headscarf Affair.» *Gender and Society*: vol. 17, no. 4, 2003.

Knippenberg, Hans. «The Changing Relationship between State and Church/Religion in the Netherlands.» *GeoJournal*: vol. 67, no. 4, 2006.

Knowlton, Brian. «U.S. Takes Opposite Tack from France.» *International Herald Tribune*: 3/4/2004.

Kogacioglu, Dicle. «Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey.» *Law and Society Review*: vol. 38, no. 3, 2004.

Kokosalakis, Nikos. «Religion and Modernization in 19th Century Greece.» *Social Compass*: vol. 34, nos. 2-3, 1987.

Kösebalaban, Hasan. «The Impact of Globalization on Islamic Political Identity.» *World Affairs*: vol. 168, no. 1, 2005.

Krindatch, Alexey D. «Changing Relationships between Religion, the State, and Society in Russia.» *GeoJournal*: vol. 67, no. 4, 2006.

«Kriz Aşilacak.» *Milliyet*: 31/3/2001.

Küçükşahin, Şükrü. «Sessiz Aznlk Devrimi.» *Hürriyet*:: 23/2/2004.

«Kuran Kurslari Okullara Giriyar.» *Radikal*: 5/12/2003.

Kuru, Ahmet T. «Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases.» *Political Science Quarterly*: vol. 120, no. 2, 2005.

_____. «Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion.» *World Politics*: vol. 59, no. 4, 2007.

Kuru, Zeynep Akbulut and Ahmet T. Kuru. «A Political Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism.» *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 19, no. 1, 2008.

_____. «Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism.» *Comparative Politics*: vol. 41, no. 1, 2008.

_____. «Review of Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.» *Comparative Political Studies*: vol. 38, no. 10, 2005.

Kuyucu, Ali Tuna. «Ethno-Religious «Unmixing» of Turkey: 6-7 September Riots as a Case in Turkish Nationalism.» *Nations and Nationalism*: vol. 2, no. 3, 2005.

Lalouette, Jaqueline. «Portrait d'un anticlerical.» *L'Histoire*: no. 289, 2004.

Lacorne, Denis. «La Séparation de l'Eglise et de l'Etat aux Etats-Unis: Les Paradoxes d'une laïcité philo-cléricale.» *Le Débat*: no. 127, 2003.

«Laïcité: La Décision de M. Chirac suscite des critiques à l'étranger.» *Le Monde*: 22/12/2003.

«Laiklik Özgürlük Demek.» *Radikal*: 6/2/2004.

«Laiklik Sosyal Bariş Için Şart.» *Sabah:* 6/2/2005.

«Laiklik'te anlaşamadilar.» *Radikal*: 6/2/2006.

Lakely, James. «President Outlines Role of His Faith.» *Washington Times*: 12/1/2005.

Lapidus, Ira M. «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 6, no. 4, 1975.

Laurence, Jonathan. «From the Elysee Salon to the Table of the Republic: State-Islam Relations and the Integration of Muslims in France.» *French Politics, Culture and Society*: vol. 23, no. 1, 2005.

Lévy, Laurent. «Mauvaise fois.» *Le Monde:* 17/10/2003.

Lewis, Bernard. «Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview.» *Journal of Democracy*: vol. 7, no. 2, 1996.

_____. «The Roots of Muslim Rage.» *Atlantic Monthly*: vol. 266, 1990.

Liederman, Lina Molokotos. «Identity Crisis: Greece, Orthodoxy, and the European Union,» *Journal of Contemporary Religion*: vol. 18, no. 3, 2003.

_____. «Religious Diversity in Schools: The Muslim Headscarf Controversy and Beyond.» *Social Compass*: vol. 47, no. 3, 2000.

Lindsay, Thomas. «James Madison on Religion and Politics: Rhetoric and Reality.» *American Political Science Review*: vol. 85, no. 4, 1991.

Maigre, Marie-Elisabeth. «L'Emergence d'une «éthique musulmane» dans le monde des affaires turc: Réflexions autour de l'évolution du MüSIAD et des communautés religieuses.» *Religioscope: Etudes et analyses*: no. 7, 2005.

Madeley, John T. S. «European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality.» *West European Politics*: vol. 26, no. 1, 2003.

_____. «A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe.» *West European Politics*: vol. 26, no. 1, 2003.

Macneill, Dominique. «Religious Education and National Identity.» *Social Compass*: vol. 47, no. 3, 2000.

Mahoney, James. «Path Dependence in Historical Sociology.» *Theory and Society*: vol. 29, no. 4, 2000.

_____. «Strategies of Causal Inference in Small-N Analysis.» *Sociological Method and Research*: vol. 28, no. 4, 2000.

«Namaz Düşmanliğina Tepki Yağdi.» *Zaman*: 1/6/2007.

Neyzi, Leyla. «Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey.» *Comparative Study of Society and History*: vol. 44, no. 1, 2002.

March, Andrew F. «Islamic Foundations for a Social Contract in non-Muslim Liberal Democracies.» *American Political Science Review*: vol. 101, no. 2, 2007.

Mardin, Şerif. «Center Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?.» *Daedalus*: vol. 102, 1973.

_____. «The Just and the Unjust.» *Daedalus,* vol. 120, no. 3, 1991.

_____. «Laïcité en Turquie et en France: Propositions pour une meilleure compréhension.» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*: vol. 19, 1995.

_____. «Some Explanatory Notes on the Origins of the Mecelle (Med-jelle).» *Muslim World*: vol. 51, nos. 3-4, 1961.

Massignon, Bérengère. «Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'ecole publique en France.» *Social Compass*: vol. 47, no. 3, 2000.

Mavrogordatos, George Th. «Orthodoxy and Nationalism in the Greek Case.» *West European Politics*: vol. 26, no. 1, 2003.

«M. Chirac prône le «sursaut républicain» et interdit le voile à l'école.» *Le Monde*: 18/12/2003.

«M. Sarkozy obtient l'appui de la plus haute autorité sunnite sur le voile islamique.» *Le Monde*: 12/12/2003.

McConnell, Michael W. «Accommodation of Religion: An Update and a Response to the Critics.» *George Washington Law Review*: vol. 60, no. 3, 1992.

_____. «Governments, Families, and Power: A Defense of Educational Choice.» *Connecticut Law Review*: vol. 31, no. 3, 1999

_____. «The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion.» *Harvard Law Review*: vol. 103, no. 7, 1990.

McGarvey, Ayelish. «Carter's Crusade.» *American Prospect*: 9 April 2004.

Mecham, R. Quinn. «From the Ashes of Virtues, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey.» *Third World Quarterly*: vol. 25, no. 2, 2004.

Messick, Brinkley. «Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse.» *Law and Society Review*: vol. 22, no. 4, 1988.

«MHP'den Formül Savci'dan Uyari.» *Sabah*: 18/1/2008.

Montety, Etienne de. «Le Livre-choc de Nicolas Sarkozy.» *Le Figaro Magazine*: 23 octobre 2004.

«Mosque and State in Turkey.» *New York Times*: 6/6/2004.

Moruzzi, Norma Claire. «A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity.» *Political Theory*: vol. 22, no. 4, 1994.

Munoz, Vincent Phillip. «George Washington on Religious Liberty.» *Review of Politics*: vol. 65, no. 1, 2003.

_____ . «James Madison's Principle of Religious Liberty.» *American Political Science Review*: vol. 97, no. 1, 2003.

_____ . «The Original Meaning of the Establishment Clause and the Impossibility of Its Incorporation.» *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*: vol. 8, no. 4, 2006.

«Muslim Lycée Opens in Secular France, Raising Eyebrows.» *New York Times*: 9/9/2003.

Mutlu, Kayhan. «Examining Religious Beliefsamong University Studentsin Ankara.» *British Journal of Sociology*: vol. 47, no. 2, 1996.

Pak, Soon-Yong. «Cultural Politics and Vocational Religious Education: The Case of Turkey.» *Comparative Education*: vol. 40, no. 3, 2004.

Öktem, Niyazi. «Religion in Turkey.» *BYU Law Review*: no. 2, 2002.

Öniş, Ziya. «Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Coexistence.» *Contemporary Politics*: vol. 7, no. 4, 2001.

Opp, Karl-Dieter. «Contending Conceptions of the Theory of Rational Action.» *Journal of Theoretical Politics*: vol. 2, no. 2, 1999.

«Öyrnen: Genelkurmay'in Bildirisi Bizimle Uyuşuyor.» *Zaman*: 22/4/2007.

Owen, J. Judd. «The Struggle between «Religion and Nonreligion»: Jefferson, Backus, and the Dissonance of America's Founding Principles.» *American Political Science Review*: vol. 101, no. 3, 2007.

Özdalga, Elisabeth. «Education in the Name of «Order and Progress»: Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey.» *Muslim World*: vol. 89, nos. 3-4, 1999.

«Özel Okuldaki 50 bin Öğrenciye Devlet Desteği.» *Zaman*: 28/4/2006.

Özervarli, M. Saito. «Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakki's Religious Thought against Materialist Scientism.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 39, 2007.

Özkök, Ertuğrul. «Noktayi Koyma Zamani Geldi.» *Hürriyet*: 10/2/2006.

Paçaci, Mehmet and Yasin Aktay. «75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey.» *Muslim World*: vol. 89, nos. 3-4, 1999.

Paulson, Amanda. «Milwaukee's Lessons on School Vouchers.» *Christian Science Monitor*: 23/5/2006.

Peiser, Gustave. «Ecole publique, école privée et laïcité en France.» *Cahiers d'études sur la Mediterranée orientale et le monde turco-iranien*: no. 19, 1995.

Pena-Ruiz, Henri. «La Laïcité, ou la différence entre le «collectif» et le «public».» *Hommes and Migrations*: no. 1218, 1999.

«Peruklu Diye Okula Kaydini Yaptirmadilar.» *Zaman*: 6/7/2006.

Pfaff, Steven and Anthony J. Gill. «Will a Million Muslims March?: Muslim Interest Organizations and Political Integration in Europe.» *Comparative Political Studies*: vol. 39, no. 7, 2006.

Pfaff, William. «Take Religion out of the Politics.» *International Herald Tribune*: 7/1/2000.

Pierson, Paul. «Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics.» *American Political Science Review*: vol. 94, no. 2, 2000.

_____ . «Not Just What, But When: Timing and Sequence in Political

Processes.» *Studies in Comparative Political Development*: vol. 14, no. 1, 2000.

Portier, Philippe. «L'Eglise catholique face au modèle français de laïcité: Histoire d'un Ralliement.» *Archives de sciences sociales des religions*: no. 129, 2005.

Poulat, Emile. «Séparation de l'Eglise et de l'Etat en France: De la Révolution à 1905.» *Le Monde des Religions*: no. 8, novembre-décembre 2004.

«Les Premières écoles privées en quête de financement.» *Le Monde*: 15/3/2005.

«President Clinton's Memorandum on Religion in Schools.» *New York Times:* 13/7/1995.

Ramadan, Tariq. «Les Musulmans et la mondialisation.» *Pouvoirs*: no. 104, 2003.

«Rektör, Şehitliği Ziyarete Gelen Aileleri Gece Yarisi Pansiyondan Kovdu.» *Zaman:* 2/5/2008.

Remond, Rene. «La Laïcité et ses contraires.» *Pouvoirs*: no. 75, 1995.

«La République a besoin de croyants, dit Sarkozy.» *Le Monde*: 21/12/2007.

Robert, Jacques. «Religious Liberty and French Secularism.» *BYU Law Review*: no. 2, 2003.

Romano, Lois. «Fla. Voucher System Struck Down.» *Washington Post*: 6/1/2006.

Ruscio, Alain. «Des Sarrasins aux Beurs, une vieille méfiance.» *Le Monde diplomatique*: février 2004.

Rustow, Dankwart A. «The Army and the Founding of the Turkish Republic.» *World Politics*: vol. 2, no. 4, 1959.

Safran, William. «Pluralism and Multiculturalism in France: Post Jacobin Transformations.» *Political Science Quarterly*: vol. 118, no. 3, 2003.

Santoprak, Zeki (ed.). «Special Issue on Bediüzzaman Said Nursi.» *Islam and Christian-Muslim Relations*: vol. 19, no. 1, 2008.

Santorum, Rick. «But Are They Catholic?.» *National Review*: vol. 49, no. 10, 1997.

«Sarkozy ramène l'Eglise dans l'Etat.» *Liberation*: 16/1/2008.

Sartori, Giovanni. «Concept Misformation in Comparative Politics.» *American Political Science Review*: vol. 64, no. 4, 1970.

«SDÜ İlahiyatta Şimdi de Peruk Yasaği.» *Zaman*: 11/9/2006.

Segal, Jeffery A. and Albert D. Cover. «Ideological Values and the Votes of U.S. Supreme Court Justices.» *American Political Science Review*: vol. 83, no. 2, 1989.

Seksig, Alain, Patrick Kessel, and Jean-Marc Roirant. «Ni Plurielle ni de combat: La laïcité.» *Hommes and Migrations*: no. 1218, 1999.

Selçuk, Sami. «Laiklik ve Demokrasi.» *Türkiye Günlüğü*: no. 56, 1999.

«Şeriat'a Dikkat' Kitapçiğ.» *Sabah*: 26/4/1997.

Sewell, William H. (Jr.). «Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case.» *Journal of Modern History*: vol. 57, no. 1, 1985.

«Sezer Vakiflar Yasasi'ni Lozan'a Aykiri Buldu.» *Zaman*: 30/11/2006.

Sezgin, Yüksel. «Can the Israeli Status Quo Model Help Post-February 28 Turkey Solve Its Problems?.» *Turkish Studies*: vol. 4, no. 3, 2003.

Silk, Mark. «A New Establishment?.» *Religion in the News:* vol. 1, no. 2, 1998.

Skocpol, Theda. «Rentier State and Shi'a Islam in-the Iranian Revolution.» *Theory and Society*: vol. 2, no. 3, 1982.

Smith, Timothy L. «Protestant Schooling and American Nationality, 1800-1850.» *Journal of American History*: vol. 53, no. 4, 1967.

Spencer, Robert F. «Culture Process and Intellectual Current: Durkheim and Atatürk.» *American Anthropologist*: vol. 60, no. 4, 1958.

Stahnke, Tad and Blitt, Robert C. «The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries.» *Georgetown Journal of International Law*: vol. 36, no. 4, 2005.

Stark, Rodney and Laurence R. Iannacconne, «A Supply-side Reinterpretation of the «Secularization» of Europe.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 33, no. 3, 1994.

«Sultanahmet'te Gövde Gösterisi.» *Milliyet*: 12/5/1997.

«The Survey of «Milliyet» and Konda.» *Milliyet*: 21/3/2007.

Tager, Kareh. «100 ans de laïcité.» *Le Monde des Religions*: no. 8, novembre-decembre 2004.

Tasgetiren, Ahmet. «YHL'ler ve Ötesi.» *Yeni Şafak*: 5/4/2004.

Taspnar, Ömer. «The Old Turk's Revolt: When Radical Secularism Endangers Democracy.» *Foreign Affairs*: vol. 86, no. 6, 2007.

Tavernise, Sabrina. «Turkish Schools Offer Pakistan a Gentler Vision of Islam.» *New York Times*: 4/5/2008.

«Teksas Tommiks Okuyan Çocuk Kur'an da Öğrenebilir.» *Zaman:*18/6/2005.

Tepe, Sultan. «Turkey's AKP: A Model «Muslim-Democratic» Party?.» *Journal of Democracy*: vol. 16, no. 1, 2005.

Ternisien, Xavier. «Les Associations laïques commérnorent la loi de 1905 en ordre dispersé.» *Le Monde*: 11/12/2005.

_____ . «Des organisations musulmans évoquent 806 «victims».» *Le Monde*: 14/3/2005.

Thelen, Kathleen. «Timing and Temporality in the Analysis of Institutional Evolution and Change.» *Studies in Comparative Political Development*: vol. 14, no. 1, 2000.

«Trois autres lycéennes exclues pour non-respect de la loi sur la laïcité à Mulhouse et dans l'Orne.» *Le Monde*: 21/10/2004.

Troper, Michel. «Religion and Constitutional Rights: French Secularism, or Laicité.» *Cardozo Law Review*: vol. 21, 2000.

Tunaya, Tarik Zafer. «Osmanli Anayasacilik Hareketi ve «Hükümet-i Meşruta».» *Boğaziçi üniversitesi Dergisi*: vol. 6, 1978.

«Türban Tartişmasi Hukukçular: Böldü.» *Sabah*: 8/11/2003.

«Türbanda Ara Formül.» *Radikal*: 10/7/2004.

«Türbanda Gövde Gösterisi.» *Milliyet*: 12/10/1998.

«Türkiye'nin İbadethaneleri.» *Sabah:*13/5/2008.

«Türkiye'de Sömürge Modeli Laiklik Uygulaniyor.» *Zaman*: 14/3/2008.

Uğur, Etga. «Intellectual Roots of «Turkish Islam» and Approaches to the «Turkish Model».» *Journal of Muslim Minority Affairs*: vol. 24, no. 2, 2004.

Ulusoy, Ali. «Fransiz ve Türk Laikliğinin Karşilaştirilmasi.» *Liberal Düşücnce: no. 14, 1999.*

Üstel, Füsun. «Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité.» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*: no. 19, 1995.

Van Eeckhout Laetitia. «L'Exclusion de trois élèves sikhs devant le tribunal d'administratif.» *Le Monde*: 13/4/2005.

Vergin, Nur. «Din ve Devlet Ilişkileri: Düşüncenin «Bitmeyen Senfoni'si.» *Türkiye Günlüğü: no. 72, 2003.*

«Vouchers Killed.» *Deseret News*: 7/11/2007.

Wald, Kenneth D. and Clyde Wilcox. «Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?.» *American Political Science Review*: vol. 100, no. 4, 2006.

West, John G. (Jr.). «The Changing Battle over Religion in the Public Schools.» *Wake Forest Law Review*: vol. 26, no. 2, 1991.

Wieseltier, Leon. «The Mark of Zorach: Rehnquist's and Scalia's Commandments.» *New Republic*: 29/6/2005.

Wieviorka, Michel. «Laïcité et democratic.» *Pouvoirs*: no. 75, 1995.

Willaime, Jean-Paul. «1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance sociale des religions.» *Archives de sciences sociales des religions*: no. 129, 2005.

_____ . «The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France.» *Sociology of Religion*: vol. 65, no. 4, 2004.

_____ . «L'Enseignement religieux à l'école publique dans l'Est de la France: une tradition entre déliquescence et recomposition.» *Social Compass:* vol. 47, no. 3, 2000.

Williams, Rhys H. «Religion as Political Resource: Culture or Ideology?.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 35, no. 4, 1996.

Winock, Michel. «Comment la France a invente la laïcité.» *L'Histoire*: no. 289, 2004.

Witte, John (Jr.). «The Theology and Politics of the First Amendment Religion Clauses: A Bicentennial Essay.» *Emory Law Review*: vol. 40, no. 2, 1991.

Wood, James E. (Jr.). «Religion and the Public Schools.» *BYU Law Review*: no. 2, 1986.

Yalman, Nur. «Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey.» *Daedalus*: vol. 102, no. 1, 1973.

Yavuz, M. Hakan. «Turkey's Fault Lines and the Crisis of Kemalism,» *Current History*: vol. 99, 2000.

Yayla, Atilla. «Freedom of Expression in Turkey.» *International Herald Tribune*: 6/12/2006.

Yilmaz, İhsan. «Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law.» *Middle East Journal*: vol. 56, no. 1, 2002.

Zald, Mayer N. «Ideologically Structured Action: An Enlarged Agenda for Social Movement Research.» *Mobilization: An International Journal*: vol. 5, no. 1, 2000.

Zaman: 6/2/2000, and 9/2/2008.

Zeghal, Malika. «La Constitution du Conseil Francais du Culte Musulman: Reconnaissance politique d'un Islam francais.» *Archives de sciences socials des religions*: no. 129, 2005.

Zelensky, Anne and Anne Vigerie. «Laïcardes, puisque feminists.» *Le Monde*: 30/5/2003.

«Zirvede Laiklik Atismasi.» *Radikal*: 21/9/2004.

Zylberberg, Jacques. «Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, Etats-Unis, Royaume-Uni.» *Pouvoirs*: no. 75, 1995.

Conferences

Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27-28 *Mayis 1985*. Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basimevi, 1986.

The Conference «Colonisation, laïcité et secularization.» Paris, 22-25 November 2004.

The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Edited by Peter L. Berger. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Diyanet's Third Symposium, Ankara, 20 September 2004.

The Fourth European Consortium for Political Research Conference, Pisa, Italy, 6-8 September 2007.

The Future of Secularism. Edited by T. N. Srinivasan. New York: Oxford University Press, 2007.

The Global Ramifications of the French Revolution. Edited by Joseph Klaits and Michael H. Haltzel. New York: Cambridge University Press, 1994.

International Symposium on Conservatism and Democracy. Istanbul: AK Parti, 2004.

Muslim World in Transition: Contributions of the Giden Movement. London: Leeds Metropolitan University Press, 2007.

The Seventh and Eighth Abant Meetings, Baltimore, MD, 19-20 April 2004 and Brussels, 3-4 December 2004.

Theses

Akan, Murat. «The Politics of Secularization in Turkey and France: Beyond Orientalism and Occidentalism.» (Ph.D Dissertation, Columbia University, 2005).

Anshori, Ibnu. «Mustafa Kemal and Sukarno: A Comparison of Views Regarding Relations between State and Religion.» (MA Thesis, McGill University, 1994).

Çitak, Zana. «Nationalism and Religion: A Comparative Study of the Development of Secularism in France and Turkey.» (Ph.D Dissertation, Boston University, 2004).

Fernando, Mayanthi L. «»French Citizens of Muslim Faith»: Islam, Secularism, and the Politics of Difference in Contemporary France,» (Ph.D Dissertation, University of Chicago, 2006).

Papkov, Irina Andre. «Orthodoxy and Democracy in Russia: New Interpretations.» (Ph.D Dissertation, Georgetown University, 2006).

Sezgin, Yüksel. «The State's Response to Legal Pluralism: The Case of Religious Law and Courts in Israel, Egypt and India.» (Ph. D Dissertation, University of Washington, Seattle, 2007).

Webb, Edward. «Civilizing Religion: Jacobin Projects of Secularization in Turkey, France, Tunisia and Syria.» (Ph.D Dissertation, University of Pennsylvania, 2007).

Reports

«ACLU's Defense of Religious Liberty.» 2 March 2005, <http://www.aclu.org/religion/tencomm/16254res20050302.html>.

«ACLU Hails «Total Victory» for Religious Liberty in High Court's Rejection of School Stadium Prayers.» 19 June 2000, <http://www.aclu.org/scotus/1999/16294prs20000619.html>.

«ADL Says Appeals Court Ruling on «One Nation under God» Was Wrong.» 27 June 2002, <http://www.adl.org/presrele/rel%sFchstsep%5F90/4120% 5F90.asp>.

Bagby, Ihsan, Paul M. Perl, and Bryan T. Froehle. «The Mosque in America: A National Portrait.» Council on American Islamic Relations, Washington, DC, 26 April 2001, < http://www.cair.com/Portals/o/pdf/The_Mosque_in_America_A_NationalPortrait.pdf > .

«Bush to Back Gay Marriage Ban Amendment.» 2 June 2006, < http://www.cbsnews.com/stories/2006/06/02/ap/politics/mainD8HVQLM00.shtml > .

«The Bush «Faith-Based» Initiative.» 20 February 2001, < http://www.au.org/site/News2?page = NewsArticle&id = 6088&abbr = pr& securitY = 1002&news_iv_ctrl = 1376 > .

Cakir, Ruşen, İrfan Bozan, and Balkan Talu, «İmam-Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler.» 14 June 2004, < http://www.tesev.org.tr/etkinlik/134-144.pdf > .

CIA's World factbook, < http://www.cia.gov/library/ publications/the-world-factbook/index.html > .

Conseil d'Etat. «Rapport public: Reflexions sur la laïcité.» < http://les-rapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000121/0001.pdf > .

«Creation d'une aumonerie musulmane dans l'armee francaise.» < http://eurel.u-strasbg.fr/FR/index. php?RuBintialeSS = Débats%20actuel& intrubrique = Mars%202005&pais = 5&rubrique = 390&-nompais = France > .

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC). «Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia.» 2006, < http://fra.europa.eulfra/materiallpublmuslim/Manifestations_EN.pdf > .

European Stability Initiative. «Sex and Power in Turkey: Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy.» Berlin, 2 June 2007, < http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_90.pdf > .

«The Faith-Based Initiative and «Charitable Choice».» < http://www.adl.org/religious_freedom/resource_kit/faith_based_initiative.asp > .

«Flap after Court Rules Pledge of Allegiance Unconstitutional.» 27 June 2002, < http://www.foxnews.com/story/0,2933,56310.00.html > .

«La Fondation pour les oeuvres de l'islam de France.» http://www.interieur.gouv.fr/rubriques/c/c2_le_ministere/c21_actualite/2005_03_21_CFCM/fondation/pdf >.

«Frequently Asked Questions.» < http://travel.state.gov/passport/guide/faq/faq_881.html >.

Friden, Terry. «Supreme Court Affirms School Voucher Program.» 27 June 2002, < http://www.cnn.com/2002/LAW/06/27/scotus.school.-vouchers >.

«Guidance on Constitutionally Protected Prayer in Public Elementary and Secondary Schools.» 7 February 2003, < http://www.ed.gov/policy/gen/guid/religionandschools/prayer_guidance.html >.

«Guidelines on Religious Exercise and Religious Expression in the Federal Workplace.» 14 August 1997, < http://clintoll2.nara.gov/WH?New/html/19970819-3275.html >.

Kosmin, Barry A., Egon Mayer, and Ariela Keysar. «American Religious Identification Survey 2001.» < http://www.gc.cuny.edu/faculty/research_studies/aris.pdf >.

«İmam-Hatip Liseleri.» CNN Turk Online, 28 May 2004, < http://www.cnnturk.com.tr/OZEL_DOSYALAR/haber_detay.asp?pid = 392&-haberid = 9269 >.

«In Setback for Religious Liberty, High Court Ruling Permits After-School Evangelism.» 22 February 2001, < http://www.aclu.org/scotus/2000/16325prs20010611.html >.

«Is the Pledge of Allegiance Unconstitutional?.» 26 June 2002, < http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/0206/261asb.00.html >.

«Jewish Dad Backs Headscarf Daughters.» BBC News Online, 1 October 2003, < http://news.bbc.co.uk/I/hi/world/europe/3149588.stm >.

«Judge Says Multiple Religious Texts Must BeAllowed for Swearing-In Proceedings.» 24 May 2007, < http://www.aclu.org/religion/govtfunding/29872prs20070524.html >.

«Lamb's Chapel and the Use of Public Facilities.» <http://www.acl-j.org/Issues/Resources/Document.aspx?ID = 639>.

MGK. «Press Declaration.» 28 February 1997, <http://www.mgk.gov.tr/basinbildiri1997/28subat1997.htm>.

Ministère de l'éducation nationale de l'enseignement supérieur et de la recherché, «Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensible dans les établissements d'enseignement publics.» 2 July 2005, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000177/0000.pdf>.

«N.Y. Dispute Tests Whether Religious Groups Can Evangelize Children on Campus after School Hours.» 22 February 2001, <http://www.au.org/site/News2?page = NewsArticle&id = 6086& abbr = pr&security = 1002&news_iv_ctrl = 1376>.

Page, Scott E. «The Types and Causes of Path Dependence.» 2005, <http://www.bramson.net/academ/public/Page-Path%20dependence.pdf>.

Peterson, Kavan. «School Vouchers Slow to Spread.» 5 May 2005, <http://www.stateline.org/live/ViewPage.action?siteNodeld = 136&languageId = 1&contentId = 29789>.

«Pledge of Allegiance Resources.» <http://pewforum.org/religion-schools/pledge>.

The Pew Forum on Religion and Public Life. «U.S. Religous Landscape Survey.» 30 March 2008, <http://religions.pewforum.org/reports>.

«President Hosts Iftaar Dinner.» 17 October 2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/10/20051017-5.html>

«Presidential Message: Eid Al-Fitr.» 4 November 2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/11/20051104-2.html>.

«Release of the 2003 Annual Report on International Religious Freedom.» 18 December 2003, <http://www.state.gov/s/d/rm/27404pf. htm>.

«Religious Expression in Public Schools, August 1995.» <http://www.ed.gov/Speeches/08-1995/religion.html>.

Robertson, Pat. «Operation Supreme Court Freedom.» 15 August 2005, < http://www.cbn.com/special/supremecourt/prayerpledge.asp > .

«School Vouchers: The Wrong Choice for Public Education.» < http://www.adl.org/religious_freedom/resource_kit/school_vouchers.asp > .

Segal, Jeffrey A. «Perceived Qualifications and Ideology of Supreme Court Nominees, 1937-2005.» < http://ws.cc.stonybrook.edu/polsci/jsegal/qualtable.pdf > .

Stahnke, Tad and Blitt, Robert C. «The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries.» (2005), < http://www.uscirf.gov/countries/global/comparative_constitutions/03082005l/Study0305.pdf > .

Stasi Commission. «Rapport au président de la République, December II.» 2003, < http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/brp/034000725/0000.pdf > .

«State Attorneys General Unanimously Seek Supreme Court Review of Pledge of Allegiance Case.» 10 June 2003, < http://www.naag.org/news/pr-20030610-pledge.php > .

The Survey of CSA/La Vie/Le Monde. «Les Francais et leur croyances.» 21 March 2003, pp. 41 and 91, < http://a1692.g.akamai.net/f/1692/2042/1h/medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/sondage30416.pdf > .

United Nations Development Programme [UNDP]. «Human Development Reports.» < http://hdr.undp.org/en/statistics/ > .

U.S. Department of State, «2006 Report on International Religious Freedom.» < http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006 > .

________ . «2007 Report on International Religious Freedom.» < http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007 > .

«U.S. Postage Stamp Celebrating Muslim Holiday to be Issued by United States Postal Service.» 1 August 2001, < http://www.usps.com/news/2001/philatelic/sr01_054.htm > .

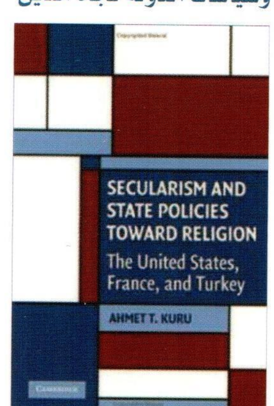
«Vast Majority in U.S. Support «under God».» 30 June 2002, < http://archives.cnn.com/zooa/US/06/29/poll.pledge >.

«Vers un nouveau pacte laïque: Eléments de réflexion.» April 1989, < http://www.protestants.org/docpro/doc/0905.htm >.

«White House Reaction to Circuit Court Ruling.» 26 June 2002, < http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/06/20020626-8.html >.

Zürcher, Erik Jan. «The Rise and Fall of «Modern» Turkey.» < http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp/Research/Lewis.htm >.

هذا الكتاب



لماذا تنتهج الدول العلمانية سياسات مختلفة تجاه الدين؟ هذا السؤال هو محور أطروحة الدكتوراه التي أعدها الباحث التركي د. أحمد كورو، بعنوان: **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين**، والتي درس فيها بداية تشكّل العلمانية في ثلاث دول هي: «أمريكا، وفرنسا، وتركيا»، وهوية النظام العلماني القائم ومستوى علاقته بالدين وطبيعة العلاقة الجدلية بين شكل النظام القديم في هذه الدول، ومدى ارتباط المؤسسة الدينية بالمؤسسة السياسية فيها، وانعكاس ذلك على طبيعة وجذريّة التحوّل العلماني في ما بعد.

وعلى نحو مفصّل، يعرض هذا الكتاب الأسباب التي جعلت سياسات الدولة الأمريكية تتقبّل الدين، في الوقت الذي تمنع فيه السياسات الفرنسيّة والتركيّة ظهور الدين على المستوى العام، ويتّضح ذلك من خلال فرض الحظر على ارتداء الحجاب فيهما، وعدد آخر من المظاهر.

كما لا يغفل الكتاب عن تناول نوعين من العلمانية، العلمانية السلبية والعلمانية الحازمة. في **الأولى** تؤدي الدولة دوراً سلبياً من خلال السماح بالرؤية العامة للدين، وهذه هي أيديولوجية الولايات المتحدة. أما في **الثانية**، فدور الدولة هو نزع الدين من المحيط العام، وهذه أيديولوجية فرنسا وتركيا. كما يستعرض الباحث عدداً كبيراً من الإحصاءات والدراسات التي تتحدث عن مستوى العلمانية في أكثر من ١٧٣ دولة في العالم، ومعدّلات التنمية في الدول التي تعترف بدين رسمي مقارنةً بالدول التي لا تعترف بدين رسمي، فيخرج بنتائج غير متوقعة.

الثمن: ١٨ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-92-6



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com